憂鬱的文化政治

劉人鵬、鄭聖勳、宋玉雯 編

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

蜃樓論叢第零壹輯

憂鬱的文化政治

The Cultural Politics of Melancholia

Selected Essays

年度教育部

務獎勵，補助經

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

目次｜ Contents

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

憂鬱，投資與罔兩翻譯

劉人鵬

不知從何時開始，因著一些機緣，我在科幻、動漫作品裡讀到比經典學術更深刻精緻、更複雜動人、也更面對眼前世界眞實層的軌跡。進入21世紀後，大學校園裡評鑑、競爭、排名的機器啓動，逐漸生產能夠適應量化評鑑遊戲規則的學人學風，指導著年輕學者如何在學院生存。據說學術成就意味著要年年生產迎合既有期刊品味、不要得罪想像的評審委員或資深學者的論文；而我們的大學生在系所評鑑訪談中被要求覆誦零碎的經書知識，覆誦系所教學目標給評鑑委員聽。評量的機器斤斤計算著一年有幾個學生考上本科系研究所，幾個計劃，幾篇論文，幾個傑出，幾個……，幾個正確，幾個不符標準。在一場場令人窒息的計算與「頂尖」風暴裡，所幸，總有新天使背對著未來，看見災難，並執意要哀悼大災難中的屍骸；總有斷垣殘壁，憂鬱地堅決不忘記過往，執拗活在每一刻現在帶著傷痕走向未來。比現實更現實的動漫、憂鬱、畸零與斷垣殘壁，竟成爲最富意義的探索地點。

這本譯文選輯來自幾年前鄭聖勳的建議。當時我推薦（或指定）了一些情感政治相關著作給擔任計劃助理、正在準備學科考的聖勳。聖勳總是那麼對於耽溺的憂鬱別具洞見、又那麼熱情洋溢而興奮感動地閱讀這片情感政治的新大陸。他認眞提議：我們何不把這些好文章「中文化」，讓更

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

多習慣使用中文的人讀到呢！他擔任研究助理，除了資深動漫迷的閱讀及生命爲計劃帶來無可計算的貢獻，同樣重要的是，他總是那麼具有憂鬱的創造性以及含蓄的運動性，不計代價地爲計劃提議如何分享成果的實踐方式。我則總是怯怯地覺得我還沒有準備好，我讀得還不夠完備，想得還不夠周全，我還沒掌握清楚，我是中文系的，恐怕在這個新領域沒有可被信任的標籤……。遲疑了好一陣子，也不記得從哪一刻開始，編譯這本文選的繁重但卻如探險般新奇的工作竟然眞的開始了！也許因爲有宋玉雯的加入吧，她有專業編輯譯書的經驗，一切變得那麼順利可行。而我仍然怯怯於有所不足。其後的過程，似乎總是宋和聖勳對於憂鬱知識、情感與行動的熱情專注與源源不斷的創意回饋，感動著我做這做那。

從選文到翻譯，都不容易。原先我們一直希望這本譯文選不要只是單向翻譯英文作品，雖然憂鬱與情感政治從某方面說的確也是英美人文學晚近的轉向，但我們目的並不在於完整引介一個學院新興研究。從眞實的議題性著眼，早先曾經構想譯介不要侷限於英文，而能包括韓國、日本、印度、台灣等地學者的著作，但工程太大資源不足，掙扎一陣子後，終於決定暫先只譯英文，但以每篇譯作之後放上一篇短文回應的方式，希望表達我們注重的是在地能夠激起的回應。情感政治可以回應的社會、政治、運動、文學批評及創作等面向相當多重，目前我們收入的回應也許比較多從切身經驗出發，多偏向文學與個人，相信出版之後，閱讀的回應當然不會侷限。另外一方面，我認爲目前的回應在某種程度上的情感耽溺，其實也是一種姿態，探索著中文學術正統對於情感的規範性、自然化與稍嫌貧瘠的語彙。

至於翻譯，幾位譯者都十分盡力，也許最令人感動的是多位譯者表達

在翻譯過程中不僅是工作，而是閱讀到具啓發性的論文。翻譯應該是件從失落了原初意義而開始的工作吧，不得不在憂鬱的過程中愛恨交織地糾纏於早已失去的摯愛本意。在意識層，我想我們都盡力想要正確傳譯了，例如譯者張永靖，爲了一個句子，除了請教幾位學者，甚至還寫信給原作者討論，尋求更好、更接近的譯法。然而對於翻譯必然會有的不完美，也許我們可以學習魯迅說的，他將自己還不夠順暢、還不盡令人滿意的翻譯定位於從「無有」到「較好」的暫時性歷史承擔：一旦出現了更好的譯法，就自然要被淘汰。

翻譯的過程也有些意外的發現與學習。舉個例子來說，多篇論文中出現 investment 這個字，脈絡是關於精神能量或心理情感的投資，與金錢無關。但是幾位研究生譯者（不論來自中文系或英美文學系）在初次翻譯這個詞時，不約而同都會刻意避開「投資」二字，而選用「投注」等詞，很不願意在討論情感的脈絡中，使用日常語用與理性計算有關的「投資」二字。這種不願意，在知識層次的理由，會訴諸「中文」甚至「中國文化」的情感倫理－美學問題：「投資」涉及報酬，他們認爲「在中文裡」，情感是純粹的，不求回報並且與金錢無關（這時我總會提醒：當代台灣的中文「投注」同樣也涉及金錢啊，例如「樂透投注站」）。我們發現：這個在遣詞用字上的掙扎，基本就顯示了對於「中文」某種文化－倫理－美學認知的情感投資，而這種投資在翻譯過程中面對的挑戰，不止知識上需要重新瞭解異脈絡的知識經濟，同時更涉及心理及情感上對於幻想或假設了「純粹情感」之世界的美學依戀，這個協商過程並不容易。類似的認知－情感－美學投資所面臨的爭戰，在近代中國翻譯過程中，曾透過論戰展現。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

以梁實秋（1903-1987）與魯迅（1881-1936）在1930年前後關於翻譯及文學階級性的論戰為例，就顯示了左右兩種立場對於翻譯的主張，如何反映某種倫理－美學上的情感投資，特別是右傾含蓄美學如何以語言的艱澀或順暢問題，在語文的戰場上試圖維繫既有現實不受干擾。

梁實秋在〈論魯迅先生的「硬譯」〉[1]一文中，批評魯迅譯筆「別紐」、「艱澀」，近乎「死譯」、「令人看不懂」。在另一篇文章〈文學是有階級性的嗎？〉[2]主張「文學沒有階級的區別」，批評「無產階級文學」理論上既不成立，實際上也只是口號。魯迅意識到梁實秋對他譯筆的批評，其實是文學階級性批評的餘波，與「新月社」集體性的立場有關，於是以〈「硬譯」與「文學的階級性」〉[3]一文同時回應梁的兩篇評論。魯迅與梁實秋在論述策略上一個為魯迅所指出的重要不同是：梁實秋不知不覺就用「我們」來說話，假設了思想與言論意見以及語文「可懂」的統一性，而魯迅很清楚這種修辭的虛幻性。他指出：當「思想不能統一」、「言論應該自由」時，應該認識到：既有「我們」，就必有我們以外的「他們」，魯迅提醒梁實秋，自己是新月社的「他們」，不是梁所謂「我們」的語感可以完全涵蓋的。梁實秋曾批評 Proletary 這個字的涵義不「體面」，事實上，單憑這恰恰表達了美學－道德－情感層面之階級品味心理投資的「體面」二字，就夠使梁完全無法理解「無產階級的文化」或「普羅列塔利亞的文學藝術」了。對於翻譯文字的閱讀，梁也不經意提出了也許是說溜了嘴的一句話：寧願誤譯，只要讀來「爽快」就好。梁實秋站在一個自己的

1 梁實秋，《偏見集》（台北：大林文庫，1969〔1934〕），頁51-4。
2 梁實秋，《偏見集》（台北：大林文庫，1969〔1934〕），頁13-28。
3 魯迅，《二心集》，頁1-20。

爽快代表全天下爽快並且假定天下只有一種爽快的位置上，評判語文的可不可讀，同時並不慾望那可能干擾既有爽快的正確譯法，而魯迅指出了這種「爽快」的特定性，並且指出：某些翻譯者的使命感或翻譯倫理是特定的，無法回應那些主張「全人類」、「超階級」的讀者。

對於基本上承載了異己或異文化的翻譯文字，所謂「語感」或讀不讀得懂，某些時候與不知不覺黏著在既定語詞上的審美、情感、慾望、價值等等的精神投資關係密切，這也就是梁實秋在批評時順口溜出的「體面」、「爽快」等詞。這個論戰顯示：語文的「看得懂」或看不懂，可能已經是某種精神投資的結果。魯迅拒絕梁實秋所慾望的「體面」與「爽快」之外，主張「翻譯——除出能夠介紹原本的內容給中國讀者之外——還有一個很重要的作用：就是幫助我們創造出新的中國的現代言語」。[4] 於是，破壞或干擾既有的「體面」與「爽快」，也就成了不得不然，於是，他也必須有整套不同的翻譯方案，以回應那些已然投資不同的現實性以及未來性。

十餘年來，我與丁乃非教授、白瑞梅教授一起在性／別領域裡從事我們稱之爲「罔兩問景」的研究工作。現在我跟宋、聖動一起編選這本憂鬱政治的譯文讀本，經常感覺既神秘又污名的憂鬱（症）也是一種不同的罔兩性。許多的憂鬱同樣有衣櫃現象，於是，要尋找語言述說憂鬱也就彷彿在不同的投資位置之間進行不同層次的翻譯，這中間體會到的難以「順暢」通常會成爲不得不進一步反思的起點。我嘗哀悼「罔兩」這個詞彙在現代漢語中已然失落。古典文獻中，它曾經有影外微陰、無所據依、木石

4 魯迅，〈關于翻譯的通信〉，《二心集》，頁 128。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

之怪等義。當初丁乃非發現這個值得探索的語彙，我們一起思考「罔兩」，用的是「影外微陰」這個意義。百餘年前，當近代文言與白話交接時期，嚴復（1854-1921）在《英文漢詁》（1904）一書中，介紹英文文法，指出外語名物區分陰陽性別，但又有非陰非陽一類，他說「物之無牝牡陰陽可論者，別立一屬，謂之罔兩 Neuter Gender，罔兩者非此非彼，兩無屬也」。[5]他以「罔兩」翻譯 Neuter Gender。嚴復對「罔兩」一詞的理解，又見於其評點《莊子》：「凡物之非此非彼者，曰罔兩。魑魅罔兩之罔兩，介於人鬼物彪之間者也。」罔兩是「既非人鬼，又非物彪」、「既非明光，又非闇影」。[6]嚴復使用「罔兩」這個詞，捕捉了一個恍惚流蕩而無法確指的位置。[7]何以將非陰非陽之性別譯爲「罔兩」，劉半農解釋道：「嚴先生譯『中性』爲『罔兩』，是以『罔』字作『無』解，『兩』字指『陰陽兩性』。」[8]嚴復沒有把Neuter Gender譯成「中」或「第三」等定位字眼，而是以否定性的「兩無屬」、「既非……又非……」的「罔兩」來表達這種沒有或不在既定位置的位置。這個譯語，既掌握了一種對於兩端之間不一定是「中」的結構－倫理認識，同時也賦予一個古典辭彙新生的契機。事實上，考查英文辭典對這個字的解釋，也多半以 “neither……nor” 的方式來表達。

然而，這個譯詞跟嚴復大部分的翻譯一樣，在白話通行之後，因「過於雅馴」，被學者認爲不足取而「退出漢語語義場」。就這個例子而言，

5 嚴復，《英文漢詁》（上海：商務，光緒三十年〔1904〕），頁 19。感謝劉正忠教授提供這個例子。
6 嚴復，《侯官嚴氏評點莊子》（《嚴復合集》18，台北：辜公亮文教基金會，1998），頁 364-5。
7 「罔兩」的「恍惚」義，請參陳煒舜〈釋罔兩〉，《海南師範學院學報》第 6 期（2005），頁 122-5。
8 瘂弦編，《劉半農文選》（台北：洪範），頁 28。

一個語詞的失落，並不止是一個語詞，而是一種位置的認知與投資，因爲更多人流暢地投資於兩端之間就是「中」的知識－倫理－美學。現代漢語久已失落或遺棄了這個位置的辨識與投資，當我們重新使用「罔兩」時，就意味著必須更迂迴地調度或借用更多別的位置的符號，來試圖貼近並賦活這塊語言已然荒蕪的廢墟。由於別的符號在別的位置已然承載了別的投資，調度的結果是書寫與閱讀過程中必然產生的「不順暢」，以及看似「捕風捉影」。「罔兩問景」的書寫過程中，「不順暢」有點像是在某個失去罔兩的語言廢墟與各種不同的投資纏鬥。舉例來說，「含蓄」在抒情美典的傳統裡，已然投資了過多的詩學美感，在「中國傳統文化」的想像裡，也投資了過多的社會－政治－美學情感，它的力道正來自一種對於遮蔽性之修辭的投資：假設含蓄是「純粹而不涉及權力」，而且含蓄的主體是象徵秩序的代理人──超越性／別及各種精神狀態差異的人文主義全人類。於是，當我們想要從「罔兩」的位置說：有時「含蓄」不是說某某人很含蓄，然後造成什麼影響，而是說含蓄的機制，含蓄自己在做事情，產生什麼樣的效應時，就格外困難，因爲沒有現成的語彙，也沒有這種情感投資。流暢的中文很多時候是要直接或間接包含（正常精神道德性）的（形）主體，如果試圖要說明有一種機制，這種機制跟個人動機無關，不是哪一個人在做什麼，造成什麼效果，而是與個人既無關又緊密相關的機制，與個人能動性一起作用，這樣的說話或書寫分析，彷彿一定要與各種既有的投資奮戰。

編選這本譯文讀本的過程，要感謝很多朋友。中央大學的謝莉莉教授學術專長就是憂鬱與情感政治，在選文之初提供了我們相當完整的書單，以及見地深刻的評論。何春蕤教授在極忙碌的行程中還抽空幫我們讀過幾

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

篇試譯的初稿，提出一針見血的意見。易鵬教授曾細細看過幾篇試譯稿，王文基教授則對於我們的提問給了很詳細的答覆並提供重要資料。資深專業翻譯黃文俊讀了多篇譯稿，何姿瑩老師也讀了部分譯稿，他們提出了許多中肯的修訂意見。宋玉雯在洽商翻譯版權的過程中，獲得謝佩妏、林家瑄、宋剛關鍵性的幫忙，在編校排版過程中，中原造像葉惠婷、張依宸的全力協助，以及行人文化實驗室周易正的專業諮詢，我們都滿心感謝。另外，起初曾經選譯一篇日文作品，由鄭聖騫翻譯，並請日語系的李尙霖教授幫忙讀試譯稿，雖然目前我們暫時放棄收錄日文譯作，仍想在此感謝曾經幫忙的朋友，希望日後有機會出版。最後，我在閱讀過程中，一遇到問題，就會敲 MSN 上的白瑞梅、黃道明、何春蕤、謝莉莉，她們無論多忙，總會跟我討論，白瑞梅會不厭其煩地提供英文母語脈絡的多重意涵；黃道明目前從事情感政治研究，總會分享最新的書單與研究心得和觀點，有時更提供神來之筆的譯文修訂，曾經還有涉及母語脈絡較難理解的語彙，連 Tim 都從英國那端幫忙。感謝 MSN 與好朋友！當然，所有的疏失及錯誤都是我自己的責任。

哀悼有時

鄭聖勳

> 哭有時，笑有時；哀慟有時，跳舞有時……
> 拋擲石頭有時，堆聚石頭有時；懷抱有時，不懷抱有時……
>
> 《舊約・傳道書・第三章》

〈哀悼殘存／持續〉（"Mourning Remains"）是這本文選的開始，我們並不希望 "remains" 只是一種殘留，只是剩下的、得丟掉的殘渣般的過去，而是重新檢視這「發生過的、並且也一直持續著的哀悼」對我們的生命產生了什麼意義；哀悼有時，因爲哀悼歷經著歷史、文化的政治性過程。其實這本文選也算是種種殘存的某種交會點吧，不再只是將憂鬱（症）[1]看待爲一種病態的移置、移情作用；憂鬱不僅是爲了要克服創傷而作爲阻礙存在，也不僅是悲慟的耽溺與消沈；我們希望將憂鬱看待成一種我們自身所經歷的生命，是歷史的，文化的，政治的，憂鬱具有它自己的意義。希望這段時日編選與譯介的過程，讓憂鬱與憂鬱的生命能夠獲得多一點點的詮釋與語彙，讓這些難熬的過往時刻，能夠被多一點點珍惜。

1 "melancholia" 的討論多圍繞著佛洛依德〈憂鬱與哀悼〉一文，在佛洛依德的詮釋中 "melancholia" 是一種精神的病理狀態，但晚近對 "melancholia" 的所指已經超出了一種病症的認識，在不同語境裡，也意味著一種並不是病症的情感狀態，當然有些文本也有兩者皆涵括在內的意思。文選中我們因討論脈絡的不同，對 "melancholia" 有不同的譯法，譬如「憂鬱（症）」，以區別病理性的憂鬱症。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

繼續活著，不過能選擇的姿態很少，能夠承載生命的詞彙也很少。或許有點像是柳宗元的自敘，「嘻笑之怒甚乎裂眥，長歌之哀過乎慟哭」，這是一個多麼令人沈痛並且驚恐的表情；輕鬆的笑語的詼諧，比兇狠地、瞪著裂開的眼睛的憤怒更需要力氣；優美的歌詠著的悲傷，比放聲大哭更爲淒涼。這不是正訴說著：「你怎麼知道我這若無其事的樣子，難道不正是世間最悲哀的表情嗎？」

憂鬱（症）的討論，常溯及佛洛依德的〈憂鬱與哀悼〉（“Mourning and Melancholia,” 1917），在早期的精神分析中，哀悼與憂鬱症都是因爲「失落」，哀悼是對失落摯愛或某種抽象體所經歷的一種「成功」的心理過程，而憂鬱症則是這種轉化的失敗，這是原欲（libido）的轉化與移置；但晚近討論這些語詞，已走向非單純的個人性或精神分析脈絡，而是如伍德堯（David L. Eng）和大衛・卡贊堅（David Kazanjian）在〈哀悼殘存／持續〉所言：「失落」是一種「理論性的虛構」，我們希望試著轉移佛洛依德關於原欲的認識，讓哀悼不再限於一種對原欲的永恆失落或轉移，而是一種主體的情感投資（emotional investment）的再現過程，藉由重新解釋「憂鬱（症）」的方式，使得「憂鬱（症）」不再如早期佛洛依德理論：讓哀悼、憂鬱症、懷舊、哀感、創傷、沮喪論述，不再是一種失敗性的病態，而是一種理解與實踐，都可能有著積極創發性的能量。憂鬱（症）或憂鬱書寫，在表面的漠然／懶怠（acedia），或是個人主義、內心世界的探索等等的詮釋之外，其實是政治的——「情感」不單單如傳統以爲的，只是精神分析論述處理的內容，而是一種社會、政治、法律、美學關係的建構，同時也漸漸形成一種情感政治。

或許不在憂鬱（症）的視野底下，我們所認知的歷史、社會文化，就

不會是完整的；因爲藉「成功地哀悼」展開的修辭結構（譬如我們目前多數採取的精神分析、文學批評，或是社會經濟研究），多半將憂鬱症與瘋狂視爲一個人主義的、內心探索的、邊緣的主體性政治——但很有可能說話者的立場，其實正是同一精神狀態的反面位置，也就是說：不論這哀悼的工作完成與否、不論成功或失敗，所謂的國家主義、進步主義、現代性、集體性，其實也是延續著哀悼的過程所建構的；若沒有一個邊緣的、流離的、內心世界的，或是哀悼的主體位置，那麼，這些「不哀悼」的狀態也不可能被詮釋。所以，是因爲憂鬱（症）的軌跡得以被追認，我們的社會結構才有可能被分析，我們才因此成爲了我們。[2]

依據教育部函規[3]，新生入學前必須完成「心理健康諮詢／憂鬱症篩檢」才能夠完成入學手續，其中的問題包括了「你會失眠嗎？」、「面對人群時會緊張嗎？」等等，如果誠實、認眞地完成這份問卷，應該全台的同學們幾乎都會被判定患有各式各樣的精神疾病。它們是不甚具有辨別力的問題，若是我們把問題換成「您喜歡吃雞排或滷味嗎？」、「每天都想喝啤酒或珍珠奶茶？」等等，然後就以這些問題判定回答問題的人是否具有高血壓或糖尿病，其中的粗糙與荒謬似乎就更顯而易見了。這是一個很危險的篩檢，因爲這些問題以及其背後的病癥化修辭無法區辨，所以塡寫

2 “Melancholia produces the possibility for the psychic life.” 見 Judith Butler, “Psychic Inceptions: Melancholy, Ambivalence, Rage,” *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (California: Stanford University Press, 1997)，頁 177。

3 依教育部 96 年 1 月 9 日（三）字第 0950145446 號書函〈推動校園學生憂鬱與自我傷害三級預防工作計畫〉，其中「二級預防」一項規定：每學年度第一學期配合新生入學註冊期間，針對新生進行問卷施測建立檔案，並篩選確認高關懷群進行長期追蹤及轉介輔導；必要時，並進行危機處理。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

問卷的我們也會變得無法表意。是不是需要幫忙呢？我的身心狀況已經是病癥了嗎？該把自己病理化嗎？這些極其重要的問題，都是我們從這蒼白的語境中必須面對的。

憂鬱症的診斷書，同時也是病患購買藥品的收據。從被診斷為需要用藥的時候開始，病患就進入了這龐大的藥廠－醫院結構。精神科藥物的龐大商機與同樣龐大的副作用，總是惡名昭彰地招致了許多批評，例如《藥你生病》（*Selling Sickness*）這本書。第一次看到這本書的序言，其實是來自高中同學寄給朋友們的群組信，這篇文章的語氣十分火爆、怒不可遏，對於行銷憂鬱症藥品的痛惡躍然紙上，但這封信又夾雜在他寄來的一堆網路笑話與女明星的走光照片之間，字語裡的憤怒，在閱讀時幾乎閃著異樣的顏色：

> 本書〔《藥你生病》〕揭露了製藥業最新的多層次行銷，技巧不斷翻新，疾病接二連三出爐，於是形成了一種模式：為了擴張藥品市場，出現了改變我們對疾病思考方式的公式。本書中所揭露的疾病，並非絕無僅有的例子，而是目前所知最具戲劇性、最引人注目、最新的案例。一旦了解這種公式，就會了解藥廠所玩的把戲，也會發現疾病行銷的巫術無所不在。〔……〕

三十多年前，有一位想法獨到的思想家伊凡．伊立奇（Ivan Illich）提出警告表示，有一種日益壯大的醫學組織，正在進行生命「醫療化」，「挖掘人類對付現實生活中，痛楚與死亡的能力，把太多正常人變成病患」。[4]

引文中的批評非常深刻、尖銳，嚴正地提醒讀者憂鬱症不只是情緒性

的疾病，更是藥廠的商業行銷把戲，但是在台灣，類似文章最廣爲流傳與轉載的地方，其實多是賣草藥、賣天然食品的網頁。放置於在地性脈絡的引用裡，它轉譯成了一則廣告，而且是一則很有效的廣告（其實高中同學轉寄來的就是一則廣告）。類似文章在台灣能成爲有效的廣告或許有幾個關鍵性的原因，首先是對於藥物副作用的明確考證，其次是作者用以抗拒「憂鬱症」的診斷時，往往同時也建構出一個「健康的人」的原型；「他」似乎是完全原生的、完整的，情緒困擾完全不需要透過「人工」、「邪惡」的藥物解決的人。

台灣的憂鬱症工業需要更多不同面向的討論，我當然不排斥草本藥物（除了太貴的之外），但閱讀批判憂鬱症的藥廠工業的作品時，在台灣的脈絡總是面臨到相同的情況，很難迴避這位總是會被召喚出場來抵抗憂鬱症診斷的「健康先生」。而能遇見當代人類學家愛密麗・馬汀（Emily Martin）的作品《雙極探險》（*Bipolar Expeditions*）眞是一件令人興奮又感動的事情，我們選譯了〈序論〉中的〈躁鬱簡史〉（“A Short History of Manic Depressive”），不直接從憂鬱症行銷來談這個議題，而是透過躁狂在美國如何成爲一種病癥，以及躁狂如何成爲當代被擁戴的文化現象。〈躁鬱簡史〉提到了許多我們熟悉的藝術家，紀德、梵谷、馬勒、普拉絲……在1980年代以後，他們因爲憂鬱與躁狂而被認證爲更「眞誠」、「眞實」的藝術家——憂鬱症的建構與行銷並不只建立在藥廠與醫院的消費關係，我們更強調了憂鬱的文化商品的行銷。愛密麗・馬汀指出在一個躁狂歷史脈絡中，憂鬱被戴上花冠，輕躁狂是最受讚譽的成功人格，這讓我們看不清

4 雷・莫尼漢、艾倫・凱瑟斯，《藥你生病：藥廠製造疾病的眞相》（台北：世潮，2006），張艾茜譯。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

憂鬱所帶來的難捱與苦痛。台灣似乎信仰著可以抵抗憂鬱症的健康先生，又總可以從躁狂的魅力成功地行銷各個歐美的搖滾樂團，同時，再從最痛最耽溺的地方累積文字與生命經驗；這其中並置的複雜性，或許才是這個地方的最眞實再現。

班雅明曾引用波特萊爾的話，形容在資本主義發達時代中的我們是「裝備著意識的萬花筒」(a kaleidoscope equipped with consciousness)[5]。當然，我們身上的裝備包括了如何感受、理解、格式化情感的接收端子，以及怎麼詮釋、言說、展演情感的輸出接點；那可能是筆、鍵盤、吉他，或者是錢包。

其實這本文選所努力嘗試的，好像有些近似《藥你生病》所批評的，「挖掘人類對付現實生活中，痛楚與死亡的能力……」，但我們並不是爲了把大家變成病患，而是爲了儘管只能夠觸碰到的一剎那、一兩個字也好，把一點點痛楚與死亡的能力，還給你。

在地性的閱讀與其能夠擴散、發生的意義，一直是這本書的初衷，我們選譯了克里斯多夫・連恩（Christopher Lane）的〈不能再靦腆了〉（“Bashful No More”），希望能夠爲台灣很少被討論的「害羞」爭取一些細小的空間。〈不能再靦腆了〉論述的是「害羞」、「靦腆」等詞彙所形容的人格特質，漸漸地在 1980 年代成爲了一種需要被定名與治療的疾病。扭捏、內向、古怪、拘謹、不善交際等等與害羞相關的氣質，在《精神疾病診斷與統計手冊》（*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM*）裡，成爲了「社交恐懼症」、「逃避型人格障礙」等等病癥。「害羞」的修辭內涵與其所指徹底的轉化了，面對「社交焦慮」的疾病與威脅，我們只能「不再靦腆」。

5 Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism* (London: Verso Press, 1989)，Harry Zohn 譯，頁 132。

〈不能再靦腆了〉一文的開頭非常令人驚嘆，作者克里斯多夫・連恩說他的媽媽小時候因爲極度地害羞，所以「她常常假裝自己是馬」。我的媽媽和我其實也非常害羞，周遭也有好多害羞的朋友，但我們好像沒有試著形容過我們害羞得像海綿、橡皮擦，或松鼠等等。前三段的文字雖然爲數不多，克里斯多夫・連恩筆下的媽媽奔跑、不想和別人說話、還有在地下室裡猛彈鋼琴的姿態都栩栩如生地非常引人入勝。每次看到這篇文章，都很好奇地猜想她彈琴的樂音。

小時候我們學習的好孩子榜樣，是如何當一位有禮貌的小朋友，拘謹、含蓄、節制——我們學習的是如何合適地害羞；相反的，這個世紀的小朋友，被要求得像美語班廣告裡爭先恐後地舉手發言的活潑；可以和電視裡的姐姐哥哥們一起開心地玩遊戲的小朋友，才是好的小朋友。如果你不能「開朗」、「自在」的表現自己，害羞甚至有可能會成爲高中、大學甄試裡最大的困擾。「害羞」與「活潑」的拉鋸過程，已經是台灣現代化歷史中最普遍的一種情感政治的展演——如果你也曾認眞地陪伴、扮演、想像過一位當代的青少年，要在升學中是如何「不能靦腆」，這其中的恐怖與緊張，不應該被擦拭，不應該被忘記。

很希望這本文選可以和讀者一起擁有些在地意義的共同感受，〈不能再靦腆了〉寫到幾個醫生與精神病學家所判定爲社交焦慮的病癥：害怕一個人在餐廳吃飯、緊張的時候手心發抖、避免上公共廁所。這是我們生活中太常出現的場景，從流行歌到偶像劇；一個人吃飯、一個人搭電車、一個人過節，當一個人的孤單從生活樣貌變成一種病，或是一個人的孤單變成社會性或病癥化的疏離，當中有迥然不同的論述背景，而個人情感在其中的修辭位置是我們得自己試著去詮釋的。「害羞」在台灣雖然不太被討

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

論，但一直明確地眞實存在，文選的目的是介入不同脈絡裡的憂鬱政治，當然「害羞」也是我們害羞地很想提及的一部分。

而愛密麗．馬汀在她的另一篇文章〈我現在宣布，你是個躁鬱症患者〉（“I Now Pronounce You Manic Depressive”）中，做了令人敬佩與感動的田野，她記錄了精神病院中的八個故事，所謂的譫妄、躁狂、情緒週期、言語攻擊（verbal aggression）、思考障礙……等等病癥，是怎麼眞實地、活生生地發生在醫生與病人之間的權力關係，她批判性地讓讀者知道「病」是怎麼被宣稱、運作；並且在這個「治療」場域的記錄裡，她細膩地寫到許多生命中細小的地方，怎麼走路，怎麼說話，怎麼禱告，怎麼緩慢，怎麼慌亂，怎麼嘗試想要出院和小孩相聚，而醫生和病人又是怎麼扮演自己的角色；或許在不同的說話體系裡，我們都輪流地扮演著他者，都是第九個病例。

〈我現在宣布，你是個躁鬱症患者〉中提到的藥物，全部都是台灣的藥單上看得見的，這份田野的中文化非常重要，它提供了病例書寫的中文視野，更拓寬了一點點讓許多服用這些藥物的人能夠更進一步說出自己感受的可能性。

盡力想讓「憂鬱」能夠展現出最大張力，我們選譯了溫蒂．布朗（Wendy Brown）的〈抗拒左派憂鬱〉（“Resisting Left Melancholia”），溫蒂．布朗以「憂鬱症」作爲一種政治修辭，她所批評的左派，總眷戀著過去，總凝視著過往的政治依附，不願意卸下悲傷，也不憧憬復原，於是自戀／戀物的憂鬱症結構，讓政治只能朝向一種永遠失落的哀痛；抱緊過去的耽溺慾望，超越了任何現今對於政治動員、結盟，或是轉變的投資的可能性，所以不可能活在當下，看不見現在的問題，她引班雅明所說，這是對「每一個效忠的誓言或回憶」的忠誠，對鄉愁的忠誠，「在其堅定的自我貫注

裡，在沈思默想中擁抱死去的對象」。

其實讀完〈抗拒左派憂鬱〉的第一個感想是：我一定看不清任何問題，還好我不是左派，果然我不適合從事社會運動。所以更誠實一點來說吧，雖然我**可以**知道班雅明所批評的左派，其實本身就是另一個文本，或許更像是一個謎語，而且溫蒂．布朗批評的左派，也需要進入她所對話的系譜中脈絡性地認知——但是，我很快地、沒有任何異議地覺得，如果作爲一個社運者，我一定到不了更遠的地方；我立即把她所批評的左派，想像爲「這裡的」、「現在的」左派。怎麼會這樣呢？以憂鬱症作爲一種歷史的情感結構，並以之作爲一批判的修辭，這篇文章的確是做了非常傑出的典範；但其實這好像不全是選譯它的最大原因，因爲這篇文章在台灣被怎麼閱讀，似乎是更重要的。〈抗拒左派憂鬱〉讓讀者得直覺地回應我們的立場是什麼？我們所想像的左派是怎麼樣的左派？而與讀者一起面對這閱讀本身的問題化，是這本文選更想與讀者一起經歷的。

這本文選透過麥克斯．潘斯基（Max Pensky）在〈憂鬱的辯證．序〉（"Introduction to Melancholy Dialectics"）試圖延伸對憂鬱書寫的關注，在台灣已經擁有了中文化的傅柯（Michel Foucault）關於「自反性語言」（reflexive language）的思想資源，提供了許多關於沈默、空白的話語的政治：傅柯認爲某些狀態的言說，其實是一種朝向虛空的敘述，這既是喧囂也是沈默，因爲文字是爲了將語言和主體一同抹拭，它們終究只存在於純粹的域外。如果《外邊思維》（*La Pensée du dehors*）[6]提供了一種沈默的思想的可能性，那麼克里斯德瓦（Julia Kristeva）的《黑太陽》（*Soleil noir. Dépression et mélancolie*）[7]或許可以說

6 傅柯，《外邊思維》（台北：行人，2003），洪維信譯。
7 克里斯德瓦，《黑太陽：抑鬱症與憂鬱》（台北：遠流，2008），林惠玲譯。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

是做了一種失語的重要標誌，她試著將語言的解構與作者的情感狀態做出連結，克里斯德瓦說，這是與哀傷症的關係。《黑太陽》裡誠懇的告訴讀者，書寫憂鬱的意義，正是因爲遭受憂鬱折磨的人所書寫的每一個文字都是來自憂鬱——而麥克斯·潘斯基接著說，這是「以書寫塡滿了『蒼白的倦怠』，那空白的一頁」。「倦怠」來自於班雅明〈歷史哲學論綱〉中的"acedia"，其實這本文選有意地選譯了不同詮釋脈絡的引用、不同情感意義底下、被賦予了不同意義的班雅明；麥克斯·潘斯基藉班雅明批判歷史主義者的"acedia"，對《黑太陽》作出了更進一步的解釋，他認爲正是憂鬱書寫可以抵抗這收編的體系，而「那空白的一頁」就是憂鬱書寫；從「失語」的寫作、從荒蕪中的、不斷喪失的文字，我們得以回想憂鬱書寫意味著什麼。

有一天，我一直以來就寫得亂七八糟的小說，突然就寫不出來，沒有了。那個時候突然也就懂了路況對邱妙津的評述：邱妙津一直以來都以文字作出對自己、對世界的「最後一擊」的抵抗。大抵我們沒有這搏鬥的姿態，然後文字消散地又比我們的生命早一些，之後就是乾涸、蒼白，然後失語，然後更徹底的失語。在幾年後讀到麥克斯·潘斯基《憂鬱的辯證》一書的序言，更覺得這「失語」、「空白」應該被放在一個結構性的位置裡看待。邱妙津《鱷魚手記》的寫作，像是一再地推翻了這本手記本身的存在般地，一再推翻了說話的可能性。當中作者與文本的關係，甚至有點像依靠著這反覆的推翻、擦拭的結構才得以繼續：

跟你說話時，我慌張，那些話一出口如脫韁野馬，我駕馭不住它們在真實描寫我的跑場內，零碎的我像漂浮海面的碎冰塊，一踩上去就翻

落。最後，我甚至連努力想給你寫信都難以完成，躺在床，腦裡似有千百個聲音在那裡衝撞，怎麼也無能爬起來收拾房間，無能抓起筆塗抹紙頁。這種情況在兩個月裡斷續存在，我太恐慌了，不敢告訴你。[8]

《鱷魚手記》中屢次提到了作者表白的無能為力，「失語」像是《鱷魚手記》裡不斷湧出的註腳，在作者「駕馭不住」的翻落的文字裡、在她的恐慌、不能說的「難以完成」，作者總是和「失語」一起存在。不斷地推翻文字——在文字的背面，書寫藉著一再否認「語言的可能」才得以繼續，作者藉由排除、拒絕語言的表意功能，文字才能在這往來的消隱之間留駐。

應該有更多「輾轉反覆」的作者們都在與這荒蕪中的、不斷喪失的文字共同生活，即便我們都沒有辦法對世界作出最後一擊。文選藉這篇文章，試著中介另一種憂鬱與憂鬱書寫的關係；憂鬱書寫意味著什麼？這是麥克斯．潘斯基在這篇文章中的主旨：「那『事物』（the Thing）——那無可名狀、無可挽回地被扣留而不可得者，不管是彌賽亞降臨日或是聖母或絕對真理或永恆的和平——那『事物』是透過它絕對的缺席來建立憂鬱書寫的不可能性與必然性。」〈憂鬱的辯證．序〉在結構上精緻得非常驚人，每次讀都覺得它出色到幾乎是帥氣的程度，好多段的敘述對我而言眞像是外星來的詩歌；說它是詩歌，是因為那些我們無以為繼，再也沒有辦法寫完的東西，即便是空白的螢幕、無法下筆的紙頁，好像都是可以被好好珍惜的。譬如一開始就引用的格爾雄．梭連（Gershom Scholem）的詩句「我們

8　邱妙津，《鱷魚手記》（台北：時報，1998），頁245。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

並不虔誠。我們駐留在褻瀆神的化外之境」，以憂鬱之名，我們寫作，我們失語。

朱迪斯・巴特勒（Judith Butler）的〈失去之後，然後怎樣？〉（“After Loss, What Then?”）一文，鄭重地面對憂鬱，以哀悼的特殊位置回應了「時間」與「歷史」的複雜性，無論失去的是什麼，它都不可能是對過去的重寫；也不會是一種從當下、或是把過去當成現在，順利重新組構的過去。過往歷史永遠標記著失落的痕跡，她認爲正是在「失去」裡，銘刻了我們所受的磨難、暴力、污名，而佛洛依德對憂鬱症的病癥「癱瘓業已麻木」的詮釋，其實正是歷史的新的可能性，哀悼的過程裡可以賦予主體戰鬥力、能動性；朱迪斯・巴特勒引用了班雅明在《德國哀悼劇的起源》（*Ursprung des deutschen Trauerspels*）[9] 中對哀悼劇的詮釋，強調「哀悼」是一種身心共舞的政治。班雅明認爲歷史其實是非線性的「空間連續體」，歷史不會從「合理」（make sense）的敘述再現災難，那麼我們更不應「合理的」理解自己，或是「合理的」描繪未來；哀悼的過程宛若啞劇，在編舞般的歷史空間連續體中，讓（人）與匿藏於舞衣的「褶皺（哀悼）」，「偶然」卻不可避免的直視、觸碰；這碰觸的過程，令穿戴著哀悼的人無比尷尬，引爆了「歷史的尖叫」。與衣裳「裡子」的碰觸中，體現了哀悼政治在歷史過程中的物質性。

哀悼是失眠的時候聽到時鐘還是滴答地響的絕望，哀悼是留在鍵盤上的餅乾屑和煙灰，哀悼是這些味道這些瑣碎的事物的重量；但若不和過去

9 坊間常見的中譯本將此書書名譯爲《德國悲劇的起源》（北京：文化藝術，2001），但由於班雅明在該書中特別討論了悲劇與哀悼劇的不同，因此在文選中我們傾向均將該書名譯爲《德國哀悼劇的起源》。

誠懇、坦率的建立關係，我們所經歷的就不會是有意義的歷史了。哀悼的「由內翻外」，正是「然後怎樣？」的問題，讓我們或羞恥或懼怖的種種被身體揭露，哀悼的「時間」、「歷史」，就是身體性地、肉體地與物質相遇的政治。

伊芙・可索夫斯基・賽菊蔻（Eve Kosofsky Sedgwick）在逝世前完成了〈梅蘭尼・克萊茵與情感造成的差異〉（"Melanie Klein and the Difference Affect Makes"），她罹患乳癌多年後，想到了從年幼時就經常幻想能夠抱著的、卻一直沒能買到的大娃娃，並且以這個大娃娃替克萊茵的理論做了一個巧妙、厚實的譬喻。賽菊蔻從情感層面來閱讀理論，毋寧更接近於我們情緒起伏的現實人生：「每隔一段時間，我便會重新思索克萊茵的理論；這些接觸除了讓我感到自己獲得鮮明的洞識之外，也伴隨著痛苦的夢境與飽受煎熬的日子。」蕭沆（Emil Cioran）曾說過的：「誰的生存若不是一場既猛烈又模糊的痛，就永遠也無法進駐問題當中，亦不能瞭解其危險。」[10] 但是這個看似無比體貼，想要貼近痛苦與眼淚，在方法上卻是來自對生命的熾烈推翻：

> 若有人自詡能找出那遙遠的思想真正的解法，那他只會為一座構造不穩的建築而犧牲，還要回溯這些模糊的表達的根源何在，就必須嘗試朝它們的本質做一次情感的倒退，任自己淹沒在無可言狀之中，再披著襤褸的概念走出來。[11]

10 蕭沆，《解體概要》（台北：行人，2008），宋剛譯，頁 164。
11 同前引，頁 52。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

在賽菊蔻的文字裡，我讀到了淹沒自己的「無可言狀」的情感高度，更有懷抱著從「襤褸的概念」走出來的誠懇與勇氣；賽菊蔻說：「這些脆弱、令人筋疲力竭、有時讓人變得貧乏、而且只能勉強發揮作用的防禦，是爲了讓我不被交替循環的貪婪、羨嫉、憤怒、特別是排山倒海的焦慮所吞噬。我甚至無法從自憐中得到撫慰，因爲克萊茵讓那些精神生活日益惡化的紋理顯得如此眞切，遠比我自己的精神生活更令人難以忍受。」

賽菊蔻所著迷的克萊茵理論，幫助她理解自身的憂鬱情狀與面對乳癌的情緒；在「抑鬱型位態」的概念中，她看見「憂鬱」能動性與創造力的可能，在「妄想型－分裂型位態」中，她充滿同理心地試圖解釋 1980、1990 年代初期面對愛滋恐懼時，酷兒理論所衍發出來的動能，及其後續發展的疲態及限制。

凱莉．漢彌爾頓（Carrie Hamilton）在〈快樂的回憶〉（“Happy Memories”）一文裡圍繞著雷納多．阿里納斯（Reinaldo Arenas）的自傳《在夜幕降臨前》（*Before Night Falls*）展開分析，當小說中的主角感到沮喪、灰心，他試著相信還有更多的快樂時光會到來；快樂的回憶，是他可以繼續活著的安慰。凱莉．漢彌爾頓強調了「快樂」在政治中如何地得來不易，更告訴讀者書寫「快樂」背後的重要與艱難。

中國文學史裡也不太談快樂。以「賦」這個文體爲例，許多詮釋者認爲漢賦的鋪陳及其表現的快樂，再現著帝國光影，帝國的繁榮與奢華，同時許多論述認爲西漢的文人更像扮演著國王的娛樂者、樂師，或是弄臣，這是不夠出色的身分。之後不論是漢末以降的短賦、小賦，以及往後開始漸漸形成的俳賦，愈來愈只有刻骨銘心的痛苦的賦，才會被認爲是出色的賦。不知從何時開始，賦裡的「快樂」，變成賦的尾聲所營造的「幻滅」

的對映，快樂是為了一種枉然，一種追尋的不可能而被鋪陳。當然文學史中還是有正當性的快樂，簡樸的田園鄉居、辭官與離開官場的時候所感到的愜意，通常是正確的快樂，在19世紀以前，若一位作者表達了這些領域之外的快樂，往往會招致批評。

張岱的自傳《陶庵夢憶》或許是同時佔據了極為巨大的「快樂」與「憂鬱」的作品——儘管張岱的快樂：沈迷、追憶，隨後總召喚了更龐大的憂傷——如果沒有這些隨即而至的毀滅性的失落，其實我有點不太曉得對《陶庵夢憶》的評價是否還會這麼高，特別是我們都不如張岱晚年的頹唐與痛苦。或許《在夜幕降臨前》與《陶庵夢憶》多少可以作為一個文學批評中的政治對照，兩位作者都在很辛苦的處境；凱莉．漢彌爾頓詮釋《在夜幕降臨前》裡的快樂，是一種可以依靠的溫暖，然而張岱的快樂（儘管也是這麼溫柔動人）通常被讀為一種絕對的失落，並且選擇這種理解方法的，當然也包括了我。

即便不是作為一個讀者身分在這裡、在此刻說話，以一個生物來說，我似乎也不算是快樂的人；其實〈快樂的回憶〉一開始的引文對我就極具殺傷力，重新在這個「快樂的政治」的脈絡裡讀到但丁的話：「最巨大的悲傷，莫過於在悲慘中回想起快樂的時光。」真令人招架不了。閱讀〈快樂的回憶〉以前，不時地想起這句話時，是為了銘記憂鬱，〈快樂的回憶〉無比清楚的一直提到這點，但是凱莉．漢彌爾頓更將「回憶」作為情感形式的一種政治，同時包含著生產契機與制約，於是但丁的話在這裡變成了一種讖緯，一種政治預言；不曉得會不會也有像我一樣的讀者，總是讓回憶中的溫暖與快樂，一再成為當下的挫敗的對照，於是每一個接下去的「現在」，永遠會更痛苦、更寂寞。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

我一生中有好多糟糕透了的失敗，其中最讓自己懊惱的，是對鄉愁與回憶的需索無度，對記憶的暴食與饕餮帶來無法挽回的結果；情感荒蕪的恐怖，以及毀掉回憶中美麗事物的恐怖。

選譯〈快樂的回憶〉一篇，也是爲了提醒自己怎麼理解、放置回憶裡的「快樂」;「快樂的政治」並不是爲了要相對抗於「憂鬱」，而是希望讓主體的各種眞實狀態都可以被認知。這些對「我生命中最好的部分」的回憶，顯示了記憶是多麼複雜；精神過程穿過的種種隱喻，存在於明確的物質條件，座落在各個清楚的政治與社會座標。並且，「快樂的政治」絕非是企圖擦拭掉壓迫與悲傷的記憶，也不是要把所有的事都看成快樂，更不可能是對悲傷與憂鬱的「超克」或是「放手」。但至少要以自己爲例吧，或許必須試著讓「追憶」也不見得要排除快樂——有些記憶與其存在的方式，蘊藏著力量，特別是當我們支持著被壓迫者的政治，這些快樂的回憶可能格外重要，它很可能是能動性的標誌，帶著不同的未來的可能性。

一位破產的人的快樂，一位譫妄的人的快樂，一位心碎的人的快樂……。在台灣述說這些快樂很難；我們似乎還得先尋找、定義這些失落的身分可以提到「快樂」的正當性；更直接的說法是，當我們成爲了不合理的身體，當我們落籍在一個糟糕的位置，我們該怎麼說自己的故事呢？

馬克白「對陽光過敏」，但又不盡然是一位夜行者；或許更簡單地說，他對於活著這件事非常困窘；因爲對幻想的溫暖與明亮，以及這溫暖與明亮下的東西都感到反感。他可能算是最軟弱的典範之一了——馬可白的脆弱與歇斯底里，在文學史裡背負著重要的精神形象，但瑞克里芙・霍爾（Radclyffe Hall）《寂寞之井》（*The Well of Loneliness*）[12] 中痛苦自恨的史帝芬，在需要力量的同志運動中，她的身分則顯得十分尷尬。〈壞毀的身分認

同〉裡海澀・愛（Heather K. Love）認爲《寂寞之井》裡的史帝芬之所以受爭議，或者更簡單的說被討厭，正因爲他受苦、自厭、愛的挫敗與絕望，都恰恰爲近代同志形象的相反典型：「史帝芬並不是我們想要成爲的，她代表的更近乎於我們恐懼成爲的東西。」《寂寞之井》在英語世界有著曖昧性的崇高地位，它既是最被廣泛閱讀的文本，同時也是讓拉子困擾、憎恨的作品。書中主角史帝芬太古典，或是說太過時的，太涇渭分明的陽剛認同，在訴求流動、進步、拋下悲情的當代論述中，實在太不政治正確；並且滿溢全書的絕望、自恨，讓理論家們想要試圖從中尋找正面的可能性都無法辦到。

走不出的羞恥，拋不下的過去，或許正是運動要面對的關懷，但有可能也會是運動已預設我們可以超克的苦難，海澀・愛批判性地回顧了幾篇重要的評論文本，認爲越是閃避、跳躍、轉化甚至是誤讀史帝芬的困境，反而越顯示出造就同志困境的社會規範的有效性。史帝芬太過於走味、敗壞的生命，無法被理論家們引用，在進步主義的同志運動中，更顯得羞恥、黯淡。海澀・愛認爲，正是要正視這些痛苦、敗亡、頹圮，從這些被遺棄的歷史的敗筆中，回頭看待我們自身的厭惡、羞慚又難以切割的拉鋸，才有可能接納並且開始處理酷兒歷史的艱難性。

台灣有可以引以爲傲的同志遊行，也有研究者開始收集老年、邊緣（尤其是中下階層與原住民）同志的珍貴口述史；在地的運動光譜的延展，是來自許多社會工作者與學者的辛勞與積累，這些重要的資源，使多元的主體得以現身。她們的故事並不總是漂亮的，反而可能沈重、苦澀地

12 瑞克里芙・霍爾，《寂寞之井》（台北：女書文化，2000），嚴韻譯。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

難以負荷。「已經在那裡分明存在的苦痛，不會宛如在線性史觀中那般自動昇華或消逝」，認真地直視這些破敗與悲傷，眞實的歷史與情感才有可能繼續、被記得。

〈拒絕的政治〉（“The Politics of Refusal”）裡，海瀯・愛延續了她的關懷，把命題放在美國酷兒運動裡常被拒絕、抹拭的壞情感。一如要區別「好的」與「壞的」憂鬱是不可能的（但其實在病理認識、文學批評、社會運動裡我們卻又不斷地這麼做）；對憂鬱的感受，不可能被封鎖在諸如鄉愁、抑鬱、絕望之類更具普遍性、問題性的情感與態度之外。相同的，海瀯・愛認爲情感裡不論好的與壞的，兩者都構成了運動的可能。譬如 “queer pride” 非常重要，但羞恥、難堪在歷史中才是 “queer grief ” 最初始的關懷，但羞恥又在美國的同志運動中被 “queer pride” 所用力摒棄；這篇文章「與黑夜有關」，與這些難堪有關，她追認這些沮喪、不正確的情感，試圖爲這幾乎是羞恥的秘密的長遠歷史作些辯護、安慰。

雖然這些壞情感看似根本就是對行動無益，更甚者就任何傳統意義上的能動性與行動而言，它們會使得那些如此感受的人喪失資格。但海瀯・愛的政治訴求，正是期待一種政治能動性的視野，而她所處理的政治性，是可以將我們所經歷的壞情感，納入希望修復的傷害之中；因爲，能夠認可這些苦難的存在，並藉此發展出的相關論述，才是能夠處理酷兒經驗的運動。

或許我們背後的廢墟不盡相同，承擔的苦痛也不一樣，但持續被驅向光明的未來的推擠約莫是同一方向的；海瀯・愛認爲這些我們所經驗的歷史，其實是這所謂的「未來」難以維持的：「在目前的局勢下，問題眞的不在於諸如悲傷、悔恨、絕望的情感是否在試圖改變現狀的政治中有其地

位：事實上，若沒有這些情感，不可能去想像改變現狀的政治。」

〈拒絕的政治〉裡回應了溫蒂・布朗的〈抗拒左派憂鬱〉，海澀・愛回應的方式不盡然是左派的問題，她著重的論點是，雖然布朗這麼重視壞情感的政治，對憂鬱政治如此同情，但遺憾、絕望等情感的政治有效性，還是放置在「最終她還是回到那始終不變，作爲唯一可行的政治情感：希冀一個更美好的未來」。能夠敢（即便是喑啞地）喊痛都是需要勇氣的，承認自己的軟弱，承認自己的不正確，承認自己滿身的壞情感對運動一點都無所助益，承認「早上醒來感覺生氣與作嘔」，對我而言這眞是歷經艱難。

許多時候，還是會驚訝有些細小、虛弱的字對我而言依然這麼動人；譬如說〈拒絕的政治〉眞是篇溫柔的文章。或許是因爲這些所謂的難捱、倒退，這些陳腔濫調——恐怖的是這一切都是眞的。

當一切崢嶸的情感過後，總是來不及，也無能爲力對曾經遭遇的所有敬重地惜別，甚至是激越的痛苦都不可能；瑣碎的生活裡，我們對世界的不適應，已不再有所謂的批判性，無能爲力的瘋狂也沒有更多更冠冕堂皇的好理由——這才是我以前無法料想的生命最終的沮喪奇觀。當我們最終狀態的軟弱，是不現代、不進步的，是落後、倒退、上不了枱面，是不正確、不好說的。當生命已成爲了風化後的空洞遺跡，其實我也早就放棄了關於未來的所有問題了。但海澀・愛說，未來應該要是「倒退到我們之中即便最不情願的人也可能想住在那裡」，眞感動，我好像有點想這麼開始希望，如果有一個這樣的未來。

薛西佛斯必須不斷地將石頭推向山頂，然後石頭不斷滾下——這是慾望、欲力（drive）的不斷運作，這是慾望完成的「永遠」的暫時遲滯，佛

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

洛依德應該會說這是一個失敗的哀悼過程吧？有太多思想家都曾經深刻地解釋過這個事件，但請原諒我草率地岔開，或許在這個意象底下，我有點想把問題放在：「你要怎麼認識你的失落與憂鬱，它們對你而言是怎麼樣的關聯？」

其實我根本沒有面對昨天的決心與勇敢，說好聽一點，不過總是被過往的消隱所吸引，然後總又徹底地被傷痛擊敗；在追憶與追憶的挫敗之間折返跑著，在情感用盡以前，和好多人一樣，不停地、一再地把石頭推向山頂。也很想任性地對自己說一些好聽的話，像是「這些淚水本身就具有它存在的意義」等等，但眞實狀況總是任何一點點不經意的難過，都可以完全推翻這種努力。如果也可以，儘管乍然看到，一眼就好，再多一眼如班雅明所說那足夠鬆動過往的 “fleeting images”，再多一點點溫柔的事，再讓我繼續當著薛西佛斯。

憂鬱和憂鬱書寫總是一樣痛的。可能這本書的編輯也是一次把石頭推向山頂的過程，但至少這次我不覺得徒勞；感謝的話不可以替別人說，但沒有這麼多人的努力與鼓勵，這本文選是不可能出現的。如果一再擊垮我的憂鬱，如果我所經歷的荒蕪，不能夠讓我對痛苦的人有更多的感受與同理心，那麼，我所經歷的一切，就一點意義也沒有了。很希望在這本書的盡頭，不論是不是藥效的副作用，不論酒精與政治正確的比例，不論我們的身體毀壞與不宜人居的程度，我們都可以靠近一點。

躁鬱簡史

愛密麗・馬汀著 楊雅婷譯

愛密麗・馬汀（Emily Martin）

現爲美國紐約大學人類學系教授。研究領域包括科技人類學、醫療人類學、性別、文化心理、歷史精神病學、英國社會文化等。著有《身體裡的女人：生產的文化分析》（*The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, 1987）與《雙極探險：美國文化中的躁狂與抑鬱》（*Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*, Princeton University Press, 2007）等，另與希爾・蓋滋（Hill Gates）合編《台灣社會的人類學》（*The Anthropology of Taiwanese Society*, Stanford University Press, 1981）。其知名論文〈卵子與精子：科學如何建構了一部以男女刻板性別角色爲本的羅曼史〉（"The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles"），中譯曾收錄於《科技渴望性別》（群學，2004）。

愛密麗・馬汀的個人網頁：http://web.me.com/em81/work/Welcome.html。

see more please visit: https: / / homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

楊雅婷

台大中文研究所碩士，美國哈佛大學教育碩士，現從事翻譯。譯作有《關於美之必要》（天下雜誌，2008）、《巧克力時尚之旅》（天下雜誌，2007）、《馬戲團之夜》（行人，2007）、《蘭閨寶錄：晚明至盛清時的中國婦女》（左岸文化，2005）、《童年之死：在電子媒體時代下長大的孩童 》（巨流，2004）、《啥都瞭了》（行人，2004）、《阿茲海默症》（天下雜誌，2003 ）等，以及多篇學術論文。

「躁鬱」這個類目從何而來？它的歷史可以追溯到古代的希臘人，他們認爲身體的健康與四種體液（humors）有關：血液、痰液、膽汁（黃膽汁）和黑膽汁。由於人的性格與健康反映出哪一種體液佔優勢，因此，一個人可能血氣紅潤而樂觀、多痰液而遲鈍、黃膽汁豐沛而暴躁易怒，或是黑膽汁多而憂鬱。某些今日看起來像抑鬱（depression）的特性，屬於憂鬱的（melancholic）體液；某些今日看起來像躁狂（mania）的特性，則屬於暴躁易怒的（choleric）黃膽汁體液。希臘人相信，精神錯亂可能牽涉到體液之間的失衡，像是憂鬱在血流的加熱下變成其相反：躁狂。面對這樣的有機原因，他們可能會試圖藉由放血或通便等方式來恢復體液的平衡。[1]

在古典思想中，人們認爲造成瘋狂（madness）的原因遠比生理失衡更廣泛。根據柏拉圖（Plato）在〈斐德羅篇〉（"Phaedrus"）的說明，躁狂可能由啓示所造成——來自上帝的啓示、來自詩歌的啓示，或是來自愛的啓示。許久之後，出現一部深受古典思想影響的文本——羅伯特・柏頓（Robert Burton）[i]的《憂鬱的剖析》（*The Anatomy of Melancholy*）（出版於西元1621年，至今仍在印行中）。它列出各式各樣造成憂鬱的原因，包括不良的教育、壓力（他舉過度研習爲證）、童年的影響、遺傳、超自然元素、撒旦、星辰、上帝、差勁的保姆、貧窮，以及其他許多因素。[2]這些原因也很難被歸類爲神聖的或惡魔的：特別是在基督教國度中，人們激烈地辯論，對於以躁狂的形式表現出來的瘋狂，要如何判斷它是受到神的啓發

1 Lynn Gamwell & Nancy Tomes, "The Asylum in Antebellum America: The 1820s to the 1960s"，收錄於 *Madness in American: Cultural and Medical Perceptions of Mental Illness before 1914* (Ithaca: Cornell University Press, 1995)，Lynn Gamwell 和 Nancy Tomes 編，頁 37-117。

2 Richard Burton, *The Anatomy of Melancholy* (New York Review of Books Classics Series. New York: New York University Press, 1996)，頁 9。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

（一種精神狂喜的形式），還是魔的表現（一種狂亂的精神失常形式）。[3]在躁狂中，由於靈魂已經部分或完全逃離身體的束縛，其結果可能是崇高的（人可能被提昇到超凡的境界），也可能是駭人的（人可能墮入野獸般的淫穢狀態）。[4]

在希臘羅馬時代，有些作者開始指出，除了體液之外，還有哪些狀態會影響健康。蓋倫（Galen）[ii]寫到「非自然物」（non-naturals），包括熱情（passions），並將它們與體液並列。根據蓋倫和其他中世紀晚期學者的看法，對於精神與身體健康而言，保持各種熱情的平衡，就跟保持體液平衡同樣重要。[5]然而，他們仍然相信，造成精神失常（insanity）的主要原因位於智力（intellect）之內，而非熱情之內。舉例來說，憂鬱症（Melancholia）意味著失去智力上的敏銳性（亦即非理性和行爲能力受損的綜合表現），並不涉及失調的情緒。某種特定的情緒狀態，如悲傷或恐懼，既非精神失常的必要條件，亦非其充分條件。[6]學者強調智力爲神智清明的領域——換句話說，健全的心智是理性的基礎。這種強調在笛卡兒（Descartes）和其他17世紀思想家的哲學中達到巔峰。在這段時期，探討精神失常的理論逐

3 見 Michael MacDonald, *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)，頁 9-10。這本書詳細討論了 17、18 世紀時，兩種對於瘋狂的解釋之間的歧異：宗教虔信者偏好超自然的解釋，醫師則根據他們對於自然科學與日俱增的了解，而偏好世俗的解釋。

4 M. A. Screech, "Good Madness in Christendom"，收錄於 *The Anatomy of Madness: Essays in the History of Psychiatry* (London: Tavistock Publications, 1985)，Roy Porter、W. F. Bynum 和 Michael Shepherd 編，頁 25-39。

5 L. J. Rather, "The Six-Things Non-Natural: A Note on the Origins and Fate of a Doctrine and a Phrase"，見 *Clio Medica 3* (1968)，頁 337-47。

6 German E. Berrios, *The History of Mental Symptoms: Descriptive Psychopathology since the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

漸脫離古典思想對於惡魔和體液的強調。啓蒙運動的理論家並未對精神失常提出詳細的解釋，而理所當然地將它歸因於身體缺陷或身心之間的連結不良。[7]

情緒失調可能是精神失常的原因——這個觀念以蹣跚遲疑的步伐逐漸浮現。西元 1800 年之後，「官能心理學」（faculty psychology）的擁護者開始認爲，心智有諸多互不相屬的力量，情緒是其中之一，與意志和智力等力量並列。[8]官能心理學家承認情緒或情感的失調可能存在，並循此方向提出精神失常的情緒形式。[9]然而，即使是對於在精神失常的原因中納入情緒最有興趣的學者，也未能發展出一套有系統的說明，以解釋不同的情緒形式對於經驗它們的人具有什麼意義。[10] 對於情感，人們原本可以發展出更精細複雜的理解，但達爾文（Darwin）阻礙了這樣的機會，因爲他相信，

7 對於《瘋狂簡史》中的這一章，Roy Porter 提出了明晰的概述，見 *Madness: A Brief History* (New York: Oxford University Press, 2002)，頁 56-61。

8 見 Robert Irving Watson, *Basic Writings in the History of Psychology* (New York: Oxford University Press, 1979)，第 9 章。其中討論到官能心理學的創立者之一——Christian von Wolff——以及他將心智的官能劃分爲二，一方面是「知曉」，另一方面則是「感受與欲望」。S. Alexander Rippa 追溯官能心理學對於（特別是）美國教育理論的影響，見 *Education in a Free Society: An American History* (New York: Longman, 1980)，頁 217-19。

9 如同 Berrios 在 *The History of Mental Symptoms*，頁 294 描述的，從智力的角度來理解瘋狂，這種看法的臨床效用早已在該世紀初受到 Pinel, Prichard 和 Heinroth 等人質疑。大致而言，19 世紀的主流觀點是從自然法則來解釋精神疾病，至少在英格蘭是如此。Andrew Scull 清楚地說明了這點，見 *Social Order/Mental Disorder: Anglo-American Psychiatry in Historical Perspective* (Berkeley: University of California Press, 1989)，頁 24-27。但細節仍極不清楚。Allan Young 解釋 19 世紀中期的論辯——關於官能是否在腦（心智）中被正確地發現，還是最好被放棄，見 *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder* (Princeton: Princeton University Press, 1995)。

10 Berrios, *The History of Mental Symptoms*，頁 295。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

情緒如此深植於有機體之內，以至於沒有任何個別的經驗能夠解釋它們。根據達爾文的看法，情緒是人類過去演化的結果，並顯示出我們的動物性起源。因此，個人的主觀經驗並不會使他們的情緒變得更清楚——這種見解使那些試圖從個人生活來了解病人的醫師受到忽視。[11]

儘管有達爾文的衝擊，但在官能心理學於 19 世紀後半的影響之下，躁狂症和憂鬱症的範圍逐漸縮小，並且被重新定義爲「情感與行動的原發性疾患」。[12] 這些新的形式被「合併到交替性、週期性、循環性或雙重形式（double-form）精神失常的新概念中」。[13] 這個過程最後發展成艾米爾．克瑞普林（Emil Kraepelin）的「躁鬱性精神失常」（manic-depressive insanity）概念；它囊括了在同一個傘形診斷系統下、情感性疾患的大部分形式。[14] 克瑞普林根據數千個德國臨床案例，將所有已知的心理疾病重新分類成兩個主要範疇：精神分裂症（dementia praecox）（後來重新命名爲 schizophrenia）[iii]，以及躁鬱症（manic depression）。這種大膽的重組被稱爲「克瑞普林的綜合法」（Kraepelin's synthesis），其中一個主要的範疇（精神分裂症）是智力上的

11 達爾文寫道：「闡明情緒的主要困難在於，大部分的情緒來自於註記在有感情的有機體中的歷史先例，而很少是個人取得的結果。任何個人經驗都無法解釋感受的強度或方向。」（引述於 Berrios, *The History of Mental Symptoms*，頁 296）。在此，達爾文應和著英國哲學家赫伯特．史賓賽（Herbert Spencer）的見解，後者認爲：「有些哲學家堅持主張，一切欲望、一切感想，都產生自個人的經驗。這種理論如此顯著地與許多事實不符，致使我不由得懷疑，怎麼可能有人抱持這樣的想法。」引述於 Robert M. Young, *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century: Cerebral Localization and Its Biological Context from Gall to Ferrier* (Oxford: Clarendon, 1970)，頁 182-83。亦見 Janet Browne, "Darwin and the Face of Madness"，收錄於 *Anatomy of Madness: Essays in the History of Psychiatry* (London: Tavistock, 1985)，Roy Porter、W. F. Bynum 和 Michael Shepherd 編，頁 151-65。

12 Berrios, *The History of Mental Symptoms*，頁 298。

13 同上，頁 298-9。

14 Berrios, *The History of Mental Symptoms*，頁 298。

疾病；另一個（躁鬱症）則是情緒上的疾病。[15] 他這麼區分情緒性疾病與智力性疾病：情緒性疾病是週期性的，預後情況較佳，而且常見於家族史中。[16] 由於克瑞普林認為躁鬱症是一種疾病，他因此假設，人們終究會發現其具體原因，並且描述這種疾病的固定進程，就像糙皮病（pellagra）（導因於缺乏維生素）與梅毒——這兩種疾病都被相信會侵襲中樞神經系統——的具體自然史和病理生理學都已經被發現與描述出來。[17] 克瑞普林的綜合法繼續在當代精神病分類法中發揮強大的作用，形成了認知性疾患與情感性疾患之間的區別。

15 Berrios 曾經質疑，克瑞普林對於情感領域的關注，在其理論中究竟有多重要？克瑞普林在精神分裂症與躁鬱症之間所做的區分，「似乎是以思考和情感之間的區分為基礎」。但是，相較於他用來斷定躁鬱症之預後的判準，遺傳只牽涉到「興奮或禁制的出現」。「在作者能夠判定的範圍內，克瑞普林從未說過躁鬱性精神失常是一種情感的**原發性疾患**。」

16 Berrios, *The History of Mental Symptoms*，頁 297。在學者建立各種抽象架構、以便將精神疾患分類的同時，也有人對於精神疾病的新興範疇——尤其是其情緒面向——提出豐富的質性描述。在卡爾・雅斯培（Karl Jasper）的敘述中，躁狂者的神態躍然紙上：「大量的聯想自然而然地出現，不需要任何理由，任憑他揮灑運用。它們讓他變得機智風趣、才氣煥發；它們也讓他無法維持任何確定的傾向，使他同時顯得膚淺又迷惑。無論在生理或心理上，他都覺得自己極度健康而強壯。他認為自己具有傑出的才能。懷著堅不可摧的樂觀心態，病人從最美好的觀點來思索周遭的事物、整個世界，以及他自己的未來。一切都無比光明而快樂。他的觀念與思想全都以最和諧的方式在這點上取得一致；他完全無法接受任何其他的想法。見 Karl Jasper, *General Psychopathology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997)，第 2 卷，J. Hoenig 和 Marian W. Hamilton 譯，頁 596。克瑞普林描寫抑鬱的病人：「無法集中思緒或振作精神；他的思想彷彿癱瘓了，動彈不得。他的頭感到沈重而愚鈍，彷彿一塊板子被推到它前面，一切都混淆在一起。他不再能感知事物，也無法理解一本書或一場交談的思路，他覺得疲乏、衰弱、無法專注、內在空虛；他沒有記憶，他再也無法運用之前熟悉的知識，他必須花很長的時間思考簡單的事情，他計算錯誤，做出自相矛盾的陳述，找不到適當的用詞，無法正確地組成語句。」見 Emil Kraepelin, *Manic-Depressive Insanity and Paranoia* (1921. Reprint, Bristol, England: Thoemmes Press, 2002)，頁 75。

17 Frederick K. Goodwin & Kay Redfield Jamison, *Manic-Depressive Illness* (New York: Oxford University Press, 1990)，頁 61。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

20 世紀初，還有另一個精神病學的思想流派，對於躁狂與抑鬱的病原發展出一些觀念；那便是精神分析。在其早期著作（1917）中，西格蒙德·佛洛依德（Sigmund Freud）認爲憂鬱症——一個消耗自我，直到它「完全枯竭」的「開放性傷口」——是一種轉而向內攻擊自我的失落或失望。他發現有些病人擺盪於憂鬱和躁狂之間，但在當時，他無法想出讓自己滿意的解釋。[18] 到了 1923 年，佛洛依德發現，當憂鬱取得掌控時，那是此人「過度強大的超我（super-ego）」所造成的結果；這樣的超我殘虐地攻擊自我（ego），而且，如果自我「不藉由轉換至躁狂，而及時避開超我這個暴君的話」[19]，超我可能會致之於死地。因此，躁狂是自我對於超我的毀滅性衝動所做的抵禦。在英國比在歐美更具影響力的梅蘭尼·克萊茵（Melanie Klein），發展出「抑鬱型位態」（depression position）的觀念，那是健康的心靈在生命的第一年達到的狀態。在抑鬱型位態中，當事人體認到自己獨立存在於他人之外，因而必須應付失落、哀悼和悲傷等感受；這種位

18 Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia"，頁 161，收錄於 *Collected Papers* (New York: W.W. Norton, 1960)，Ernst Jones 編，頁 152-70。當佛洛依德的觀念流傳於美國時，它們是包裹在自我心理學（ego psychology）——由他的女兒安娜·佛洛依德發展出來——的僞裝中。從 1940 年代到 1960 年代，除了少數例外，美國的精神分析家被認爲都屬於自我心理學派。從那之後，這個精神分析的取向逐漸被兩個新潮流所取代：一方面是聚焦於團體動態與個人認同的治療形式，另一方面則是神經科學方面的研究。Eli Zaretsky, *Secrets of the Souls: A Social and Cultural History of Psychoanalysis* (New York: Knopf, 2004)，頁 333-5。

19 Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (New York: W. W. Norton, 1960)，Joan Riviere 譯，James Strachey 編，頁 54-5。目前的學術研究已將佛洛依德的觀念帶往若干成果豐富的方向。Juliana Schiesari 詳細解釋在文藝復興時期的文學中，憂鬱如何被性別化，見 *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1992)。Eng 與 Kazanjian 合編的 *Loss: The Politics of Mourning* (Berkeley: University of California Press, 2003)，則對於憂鬱與哀悼在歷史和政治中扮演的角色，提供了一組案例研究。

態可能引發躁狂性防衛（manic defense）。由於想要避開抑鬱型位態造成的痛苦，當事人運用一種全能感（躁狂的活動力）來駕馭並控制這種威脅。因此，根據克萊茵的看法，抑鬱和躁狂都是正常發展的一部分，雖然在理想上，躁狂性防衛終究將被其他適應抑鬱型位態的調節形式所取代。[20]

伴隨著這些精神病學上的發展，從20世紀初到現在，通俗文化對於躁狂和躁鬱的再現，也經歷了許多轉折。根據我對美國報章雜誌的閱讀來判斷，從本世紀初到1940年代，除了與駭人的精神失常有關之外，無論是躁狂或躁鬱都很少被提及。[21] 那些關於躁鬱症患者的新聞故事，描寫的是無法控制的衝動，它會導致暴力或自我毀滅。我們可以從下述標題聽出其語調：「瘋子將人從高架鐵道推下致死；聲稱他受到不可抗拒的衝動驅使，因而造成起初被歸因於墜落的死亡」(1929)[22]；「佛斯狄克太太（Mrs. Fosdick）殺害兩名孩童並自殺；瘋狂多年的律師之妻，在16歲的女兒和10歲的兒子熟睡時射殺他們」(1932)。[23] 將近1940年代時，描述神智失常的瘋子、有著聳動標題的文章變得愈來愈少見。以化學方法治療精神疾病的初步報告開始出現，這可能減低了大眾對於失控的「精神病患」(mentally

20 Klein, "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States"，見 *International Journal of Psychoanalysis 16* (1935)，頁 145-74。亦見 D. W. Winnicott 爲了闡述克萊茵在抑鬱型位態和躁狂性防衛上的理論而進行的研究："The Manic Defense"，收錄於 *Through Pediatrics to Psycho-analysis: Collected Papers* (New York: Farrar, Straus Giroux, 1998)，頁 129-44。對於佛洛依德、克萊茵和其他精神分析家在躁狂和抑鬱方面的研究，Mabel Blake Cohen 等人提供了很有用的概述："An Intensive Study of Twelve Cases of Manic-Depressive Psychosis"，見 *Psychiatry 17* (1954)，頁 103-37。

21 我使用 ProQuest 的 Historical Newspapers 索引──它涵蓋了 1851-2001 年的報紙──來閱讀《紐約時報》(*New York Times*) 刊載的所有關於躁狂的報導。

22 "Mania Kills Man by Push on Elevated."

23 Staff Correspondent, "Mrs. Fosdick Kills 2 Children and Self."

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

ill）的恐懼。〈精神失常的化學〉（“Chemistry of Insanity,” 1938）描述運用胰島素的新療法、戊四氮休克療法（Metrazol shock therapy），以及新的技術，像是腦電圖儀（electroencephalograph）——它可以顯示各種精神疾病形式不同的腦電波。[24]〈從化學取向治療精神疾病之新展望〉（“New Vistas Opened for Chemical Approach to the Treatment of Mental Illnesses,” 1947）以及〈精神失常的化學療法已經出現〉（“Chemical’s Cure of Insane Is Seen,” 1947）則描述將大腦功能顯像的持續科技進展，以及在正常人與「精神病患」的大腦之間存在著生理差異的證據。[25]

從 1940 年代到 1960 年代，描寫躁鬱的語調帶有悲傷的色彩。在電視劇《曼哈頓》（*Manhattan*, 1960）中，有一集的女主角被凶惡的丈夫逼到躁鬱的境地。[26] 在這一集裡，受害者被視爲無助的，但在其他案例中，躁鬱的人被敦促要改善其狀況。在紐約，爲紅十字會居家護士提供的演講（以培訓他們照顧返鄉的退伍軍人），如此形容躁鬱症患者：「他們並不會偏離正常人太遠——只不過他們總是表現得太過火。他們過度興高采烈。他們喋喋不休、行爲誇張。他們無法安下心來做日常例行事務。」其原因是，多年以來，這些人拒絕讓自己享受單純的歡愉，太過注重工作。結果，「緊張情緒逐漸累積，最後爆發而進入躁鬱的階段。」這些人需要明瞭：「至關重要的是，他們必須緩和自己過剩的精力，並將部分精力投注在享受單純的人性的歡愉上。」[27]

24 “Chemistry of Insanity.”

25 Lawrence, “New Vistas Opened for Chemical Approach to the Treatment of Mental Illness”; Lawrence, “Chemical’s Cure of Insane Is Seen.”

26 “TV Review: ‘Manhattan’ Series in Debut on Channel 2.”

27 “Main Types of Mental Disorder Explained for the Red Cross.”

從19、20世紀之交到1960年代末期，我只能找到幾本傳記或自傳提及主人翁的躁鬱狀態。大致而言，這些書的書評只是拐彎抹角地（甚至完全沒有）將躁鬱連結到才華或德行上。在羅伯・皮爾索爾・史密斯（Robert Pearsall Smith）[iv]的家族傳記中，有個次要人物在年邁時深受躁鬱之苦，變成「令人受不了的老頭」。[28]1937年，勞倫斯・傑森（Lawrence Jayson）寫了一部標題爲《躁狂》（*Mania*）的自傳，向讀者述說他的痛苦和後來企圖自殺的過程。這本書在當時頗不尋常；在書中，作者將躁狂和抑鬱的狀態，與他在工作上的經驗（不管好壞）並置。一方面，他的同事試圖利用他的「高效能推銷術」來挽回客戶；另一方面，他害怕萬一自己失敗了，將促使他墮入另一個抑鬱的週期：

> 昨晚，我全心投入一筆商業交易中；就是這類交易的失敗，曾經迅速引發我的憂鬱症，讓我消沉沮喪。憂慮。憂慮。為了可能失敗的生意而極度痛苦。眼睜睜地看著市場崩跌。然後，在排山倒海的恐懼之下——我害怕自己病入膏肓，害怕大腦受損——我更猛烈地驅使自己投入工作，試圖藉此忘掉恐懼。[29]

威倫斯基（R.H. Wilenski）在1933年撰寫的約翰・羅斯金（John Ruskin）[v]傳記，則環繞在比較正面的觀點中。這部傳記備受媒體讚譽，因爲它成功地將羅斯金的書寫和他當時的心智狀態聯繫起來。「終其一生」，他都是

28 R. Prescott, "Food Consumption, Prices, and Expenditures, 1960-81." Washing, DC: Economic Research Service, U.S. Department of Agriculture, November 1982.
29 Lawrence M. Jayson, *Mania* (New York: Funk and Wagnalls, 1937)，頁214。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

個「心智殘疾者」，「持續地受到精神病學界稱爲『躁鬱症』的疾病折磨」。[30] 羅斯金被認爲是個才華洋溢的人：「他學習的方式，就像一個富有想像力的天才：突然間便洞察事物的核心，並了解它。」然而，他的才華多少屈居於他的疾病之側：「在躁狂的心境中，他誇耀自己的力量。即使在抑鬱的心境中，他也很少懷疑自己的力量。而他確實具有這種力量。」[31] 在類似的觀點下，諾貝爾文學獎得主安德烈．紀德（André Gide）的日記在 1947 年出版，向評論者傳達他「強烈的情緒、交替出現的狀態──有時登上喜悅與健康的巔峰，有時墮入地獄的入口（avernus），忍受嚴重的沮喪、緊張、失眠和陰鬱。業餘的精神病學家可以輕易地在這些紙頁中發現許多躁鬱症的證據……〔他〕幾乎無法正常控制自己的情緒。」就像羅斯金一樣，紀德克服了躁鬱症而獲得成功（但並不是因爲躁鬱症而成功）：「然而，無可置疑的是，〔他〕擁有最敏銳的心智，並且是那個世代最有才華的文學家之一。」[32] 同樣能幫助我們了解當時觀點的是，當英國女作家維吉尼亞．吳爾芙（Virginia Woolf）的丈夫里歐納德．吳爾芙（Leonard Woolf）於 1969 年去世時，有些思想周密的文章討論他在她與躁鬱症的對抗中所扮演的角色，也經常提到她的「天才」。但幾乎沒有人提到在她人生的這兩個面向之間，存在著某種關聯。[33]

到了 1970 年，整個領域的氣氛改變了。鋰鹽在動物研究中的功效，

30 Edward Alden Jewell, "Ruskin's Life Explains His Works: Mr. Wilenski's Penetrating and Impartial Study of the Prophet of Brantwood's Strange Variations in Character." *New York Times*, October 15, 1933, 2.

31 同上。

32 Orville Prescott, "Books of the Times." *New York Times*, September 15, 1947, 15.

33 "Leonard Woolf Is Dead at 88."

致使它被用在人類身上治療躁鬱症；而且，即使它尚未獲准在美國用於治療，這項發現已廣受媒體關注。[34] 接下來出現一連串的媒體發展，彷彿躁鬱症療法的存在本身，便讓這種疾病看起來更容易接近，或是更可能被想像成某種不只是癲狂性精神失常的東西。做爲一種治療躁鬱症的藥物，鋰鹽於 1976 年 1 月出現在電視劇《莫德》(*Maude*) 的兩集節目中。這兩集的播出引發了爭議，因爲人們害怕大眾會貿然斷定鋰鹽可以治療所有形式的精神疾病，因而忽略它潛在的嚴重副作用。[35] 一些自傳開始描寫躁鬱症不僅是必須克服的障礙，也可以刺激創造力。曾因《南太平洋》(*South Pacific*) 而獲得普立茲獎的戲劇導演與製作人喬許・羅根 (Josh Logan)，在《喬許：我起伏斷續的人生》(*Josh: My Up and Down, In and Out Life*) 中，描述自己儘管曾因躁鬱症而經歷兩次精神崩潰，仍在事業上獲得傑出的成就。1976 年，並非巧合地，喬許・羅根的精神醫師隆納德・菲弗 (Ronald Fieve) 寫出第一本探討躁鬱症而廣受歡迎的書，強調它能用鋰鹽來治療。這本標題爲《情緒變化》(*Moodswing*) 的書，也爲未來的闡述——說明躁鬱症的躁狂期與市場上的成功之間的關聯——奠立基礎。在一場錄影訪談中，菲弗解釋他所謂的「麥達斯效應」(Midas effect)：躁狂的人能夠以富創造性的方式冒險，以無比的精力投入工作，並在過程中贏得他人信服；這種能力通常會導致他在經濟上的成功。[36]

34 B. A. Finkelstein, "Lithium Therapy." *New York Times*, January 26, 1969, 21.

35 Les Brown, "Lithium Use in 'Maude,' Medical Issue." *New York Times*, January 22, 1976, 52.

36 這段影片收藏在美國國家醫學圖書館的醫學史收藏中。在表達這些看法時，菲弗運用了一個較老的臨床傳統：一段時間以來，醫師們在撰寫專門論著時，一直將躁鬱症和世俗的成就連結在一起。1926 年，Ernst Kretschmer 寫道：「在我們的資料中，有許多絕佳的例子，說明輕躁狂者 (hypomanics)——他們肯定被視爲活潑愉快的一群——在某些行業，例如商人、演說家、記者

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

這段期間，躁鬱逐漸被用作一種廣義的隱喻或表達方式，以形容當時的社會狀況。在 1977 年的一篇報紙社論〈人類的絕望與希望〉（“Man's Despair, and Hope”）中，艾力克・班特利（Eric Bentley）思索他在地鐵上看到的、「悶悶不樂」的面容。這些坐在他對面的人，臉上的表情不外乎從「認命到憤怒，從陰鬱孤僻到充滿攻擊性。」他指出，他們頭頂上的車廂廣告，以多麼不同的方式來描繪人們：「它們所描繪的是同樣的人——我們自己——我們的美國同胞，但卻處於完全相反的心境。他們的躁鬱不見了。取而代之的是一成不變的興高采烈。他們美麗的牙齒顯示其純粹的快樂。他們大笑，他們微笑，或者，他們展現出全然沉穩而自信的穩定性……簡而言之，這些廣告中充滿了樂觀主義者，然而座位則被悲觀主義者佔據。」班特利接著譴責美國公民普遍誇大的樂觀主義和誇大的抑鬱，並呼籲大家運用積極的聰明才智，發揮其調節的功效，以提振愚昧（而且過度情緒化）的絕望感，並降低同樣愚昧的樂觀心態。[37]

到了 1980 年，凱・傑米森（Kay Jamison）已經開始出版她對於創造力與躁鬱症的研究。[38] 在《瘋狂天才——藝術家的躁鬱之心》（*Touched with*

等等，獲得驚人而持久的成就，而且備受同僚敬重。他們的正面特質包括：以永不厭倦的精力投入工作，並且樂在其中，他們容易興奮，敏銳而有幹勁，富膽量，討人喜歡，適應力強，擁有不受拘束的自由天性，善於應對進退，創意豐富，口才流利，而且有驚人的眼力辨識適當的時機。」見 *Physique and Character: An Investigation of the Nature of Constitution and of the Theory of Temperament* (2nd rev. and enlarged ed. New York: Harcourt, Brace, 1926)，W. J. H. Sprott譯，頁131。

37 Eric Bentley, “Man's Despair, and Hope.” *New York Times*, September 3, 1977, 10.

38 Kay R. Jamison, Robert H. Gerner, Constance Hammen, and Christine Padesky, “Clouds and Silver Linings: Positive Experiences Associated with Primary Affective Disorders.” *American Journal of Psychiatry 137*, no. 2 (1980)，頁 198-202。

Fire）中，透過仔細檢視私人日記與信件的內容，以及生產力旺盛期與枯竭期的模式，傑米森認爲，躁鬱症（她偏好用「躁鬱性疾病」〔manic-depressive illness〕這個詞）的診斷，可以經由回顧的方式，應用在過往的作家和藝術家身上，諸如詩人華特・惠特曼（Walt Whitman）、畫家文森・梵谷（Vincent van Gogh）、作家維吉尼亞・吳爾芙、詩人安・塞克斯頓（Anne Sexton），以及作家埃德加・愛倫坡（Edgar Allan Poe）。傑米森列出兩百多位作曲家、藝術家和作家，從諾貝爾文學獎得主艾略特（T. S. Eliot）和詩人愛德娜・聖文森・蜜萊（Edna St. Vincent Millay），到喬琪亞・歐姬芙（Georgia O'Keeffe）、愛德華・孟克（Edvard Munch）和傑克森・波拉克（Jackson Pollock）等著名畫家，他們可以說都罹患過某種形式的躁鬱症。[39] 傑米森對於精神疾病的公眾再現造成戲劇化的影響。1989 年，一個精神疾病的宣導團體，「精神疾病基金會」（Mental Illness Foundation），在一份廣告宣傳單中向大眾募款；這份宣傳單上印著亞伯拉罕・林肯（Abraham Lincoln）的照片。[40] 標題寫著：「你將驚訝地發現，有多少人深受精神疾病之苦。」宣傳的內容寫道：「罕爲人知的是，有多少著名的歷史人物受到精神疾病折磨。憂鬱症。躁鬱症。精神分裂症。自殺。其中包括林肯、梵谷、尼金斯基（Nijinski）（俄國舞蹈家）。對全世界的人來說，他們是具有強大影響力的人物，但在其思想和感受的私密領域中，他們卻只能任憑精神疾病與自殺傾向擺佈。」這份宣傳單確實主張精神疾病與具創造力和影響力的人物有所關聯，但其主要訊息仍是這些偉人必須克服嚴重的殘疾才能成功。

39 Kay R. Jamison, *Touched with Fire: Manic-Depressive Illness and the Artistic Temperament* (New York: Free Press, 1993)，頁 267-70.

40 “Display Ad 52-No Title.”

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

傑米森的研究所造成的衝擊，無論如何強調都不爲過。她的研究出現在各大報上、雜誌和記錄片中。1995 年，她在《科學美國人》(*Scientific American*) 雜誌發表一篇文章，論稱「在某些人身上，與情緒失調有關的氣質和認知型態，事實上可以增強其創造力」。[41] 這篇文章挑出若干著名的藝術家、音樂家和作家，根據他們的信件和日記、或是他們的醫師與親友對他們的描述，推斷他們患有躁鬱症。在這些人物當中，多達 18 位附有生動的照片或自畫像，[β] 這肯定加強了這篇文章對於讀者的影響。這些附有照片的名人包括詩人惠特曼和希薇亞・普拉絲（Sylvia Plath）、畫家梵谷和保羅・高更（Paul Gauguin）、作家吳爾芙和愛倫坡，以及音樂家古斯塔夫・馬勒（Gustav Mahler）和柯爾・波特（Cole Porter）。眾所皆知，傑米森是一本躁鬱症專門參考書的共同作者，也經常參與宣導組織的全國性會議，因此，她所發表過討論創造力的論著，爲本來就備受敬重的她贏得更多景仰。[42]

1995 年，她坦承自己被診斷出躁鬱性疾病，這更進一步提高了她受歡迎的程度。在一場由躁鬱症支持團體於橘郡（Orange County）舉辦的會議中，輔導員莎拉以傳閱一份《週六晚間郵報》(*The Saturday Evening Post*) 和一張節目單開場。郵報上刊登了一篇傑米森論躁鬱的文章，節目單則來自傑米森爲了突顯韓德爾（Handel）、舒曼（Schumann）、海頓（Haydn）和其他著名的躁鬱作曲家的音樂，而在南加州籌辦的一場音樂會。[43] 莎拉說，在過

41 Kay R. Jamison, "Manic-Depressive Illness and Creativity." *Scientific American 272*, no. 2 (February 1995)，頁 63。

42 Goodwin and Jamison, *Manic-Depressive Illness*.

43 傑米森也在 St. Louis 和 Washington, DC 籌辦了類似的音樂會。

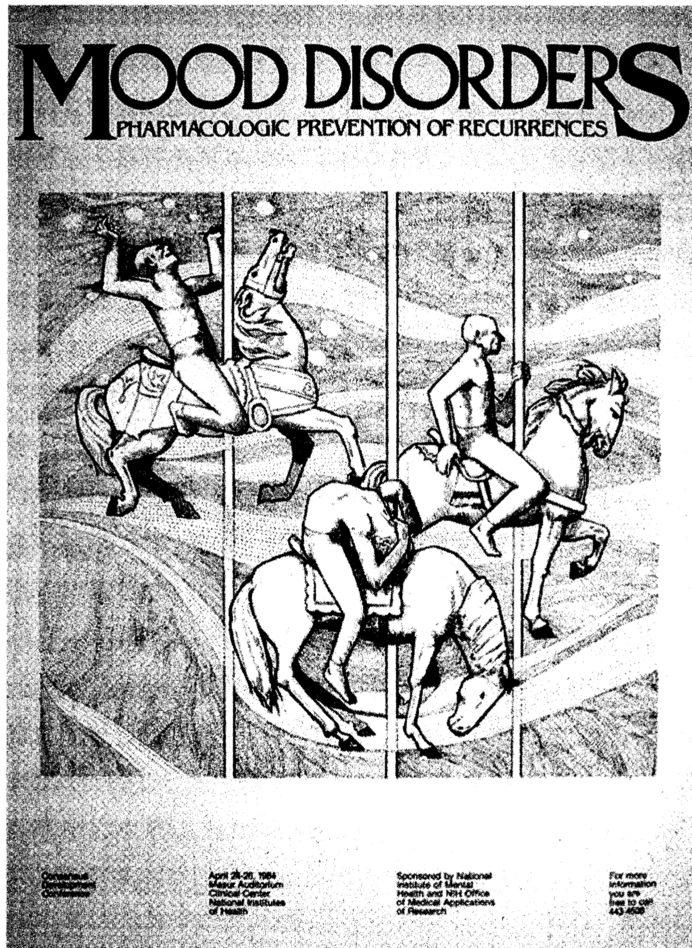
去，由於這些音樂家未能受益於今日的醫藥，因此經常失去控制，多次企圖自殺。她也傳閱一本自己保存多年的相簿，其中收藏著當傑米森在全國性會議中演講時，她爲傑米森拍攝的照片。這本相簿因爲經常使用而破舊不堪，貼滿了莎拉自己拍攝的拍立得照片。

在重新評估躁狂症的過程中，下一個發展可說是在理解情緒上的驚人轉變：科學家開始了解，涉及腦內接受器（receptors）的分子機制，是一個由交互作用的接受器與神經傳導物質（neurotransmitters）所構成的系統。製藥業者開始研發新一代的藥物——它們能夠調整接受器運作的方式，因而也調整人們體驗情緒的方式。爲了一窺這些發展的公眾再現，我們可以看看兩幅 1984 年的公共衛生海報。第一幅海報是爲了紀念諾貝爾獎得主朱利斯・艾克索羅（Julius Axelrod）的發現：他發現血清素（serotonin）（一種神經傳導物質）所參與的交互作用之循環週期。海報上的抽象圖畫描繪出神經元之間的空間——稱爲突觸間隙（synaptic cleft）——並顯示此空間中剛被了解的各種分子。另一幅海報紀念美國國家衛生研究院（National Institutes of Health，簡稱 NIH）所舉辦的一場研討會，其目的是對於情緒失調症的最佳療法建立共識。這幅海報描繪三個男人騎在情緒失調症的「旋轉木馬」上，一個陷入躁狂，一個陷入抑鬱，另一個則處於兩者之間。研討會的標題——「情緒失調症：從藥理學來預防復發」——顯示：在從憂鬱到躁狂的刻度上，位於兩端的情緒失調症，其構成要素似乎能夠達到非常高的管控程度。

1990 年代，大眾化的專門語彙出現了一個重大轉變，它在改變人們看待躁鬱症的方式上，可能扮演了非常重要的角色。1980 年，《精神疾病診斷與統計手冊》第三版（*DSM-III*）將「躁鬱症」改稱爲「雙極性情感疾

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com



1984 年美國國家衛生研究院共識發展研討會的海報。上面顯示情緒失調症的高低起伏。創作者為羅伯特・普林博士（Robert F. Prien）。

患」(bipolar disorder)，隨後，流行書籍與文章的作者便開始使用這個詞彙。[44] 從 1980 年代到 1990 年代末期，這兩個詞彙在美國報紙上的使用率不相上下，但是在 1999 年之後，「雙極性情感疾患」的使用次數幾乎是「躁鬱症」的三倍。2002 年 8 月，爲躁鬱症與憂鬱症患者爭取消費權益的主要組織，「全國憂鬱症與躁鬱症協會」(National Depression and Manic Depression Association，簡稱 NDMDA)，將其名稱更改爲「憂鬱症與雙極性情感疾患支持聯盟」(Depression and Bipolar Support Alliance，簡稱 DBSA)，特別避免使用「躁鬱」這個詞。他們在網站上解釋：

> 經過漫長而艱難的思考之後，我們才決定更改組織名稱。基於許多理由，董事會覺得必須做這項改變。首先、同時也是最重要的，我們的原名又長又繞口，大多數的人都無法正確地記住它。也許更困難的是說出令人舌頭打結的簡稱——全國 DMDA。除此之外，雙極性情感疾患已不再被稱為躁鬱症。許多人都會被「躁鬱」這個字眼嚇到，以至於不願意與我們聯繫、尋求幫助。[45]

過去一百年來，對於「躁鬱」這個詞的驚懼，已經轉化成對於「雙極性」這個詞的著迷。有時候，這種著迷來自雙極性患者看起來擁有的超凡能力，就像《紐約客》(*New Yorker*) 雜誌上的漫畫所顯現的。這幅漫畫描繪一對情侶在博物館觀賞一幅畫。其中一人對另一人說：「它是幅好畫，但

44 這裡可以引證的例子太多了。但 Fink 與 Kraynak 出版於 2005 年的著作 *Bipolar Disorder for Dummies* (Indianapolis: Wiley Publishing, 2005)，顯示出這個詞彙被使用在日常生活中的程度。
45 http://www.dbsalliance.org/NameChange.html.

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

上面沒提到雙極性。」換句話說，如果畫家是個「瘋子」，他的畫作將更具價值。

表：1960 年到 2002 年「雙極性情感疾患」（Bipolar Disorder）與「躁鬱症」（Manic Depression）二詞使用次數比較

日期	語詞：雙極性情感疾患	語詞：躁鬱症
1960-69	0	0
1970-79	0	0
1980-89	130	174
1990-99	1,579	1,534
2000-2002	1,306	457

資料來源：ProQuest All Newspapers Index。該搜尋完成於 2003 年 3 月 17 日。

有時候，無論雙極性情感疾患的躁狂這一端代表什麼，它似乎都變成了生存的要素，而且肯定是成功的要素——只要不表現得太過火。小說家湯姆．沃爾夫（Tom Wolfe）在《全人》（*A Man in Full*）中生動地捕捉了這種想法，他描寫亞特蘭大（Atlanta）市長討論該市中城區（midtown）的摩天大廈，以及這些高樓如何證明亞特蘭大並不只是一個區域中心，而是一個全國中心：「他含糊地指向高聳於他們之上的高樓。『他們做到了！亞特蘭大偏愛輕躁狂（hypomanic）——我想是這個詞沒錯——的人；像因曼．阿姆何斯特（Inman Armhoster）這樣的人——他們躁狂到拒絕注意不利於他們的困難，但卻不至於躁狂到失去理性的程度』。」[46]

46 Tom Wolfe, *A Man in Full* (New York: Farrar, Straus Girouxx, 1998)，頁 195。沃爾夫可能引用了美國媒體巨擘泰德．透納（Ted Turner）的典故，透納在亞特蘭大商業界中扮演重要的角色，並且與雙極性情感疾患有關聯。

凱・傑米森偏好「躁鬱性疾病」這個詞，而比較不喜用雙極性情感疾患，因爲前者「似乎同時彰顯了這種疾病的本質與嚴重性」，而在她看來，「雙極性」似乎「奇怪而強烈地令人反感」。[47]「雙極性」這個詞「模糊並低估了它應該代表的疾病」。[48] 由於預期一個將出現在第 8 章末的主題，她也發現「雙極性」這個詞意味著不同情緒的劃分，這種劃分深化了以下的觀念：抑鬱工整地存在於它自己的這一極，與其他情緒截然區隔；躁狂則整齊而謹守分際地群集於另一極。[49] 在《雙極探險》中，我偏好使用較老派的語詞「躁鬱」，因爲它讓下面這個問題保持開放：這種狀況應該被理解爲只是一種疾病，或者也是一種心理型態？但是，當我描述田野研究的語境時，我將依循與我對話者的用法。

47 Kay R. Jamison, *An Unquiet Mind* (New York: Knopf, 1995)，頁 182。
48 同上，頁 181。
49 同上，頁 182。

編註

α 本文摘譯自 Emily Martin, *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture* (Princeton University Press: Princeton and Oxford, 2007) 一書〈序論〉中標題 “A short History of Manic Depression” 的部分，見該書頁 16-28、291-5。

β 原書在段落後附有文中所提及的 18 位藝術家、音樂家和作家的小幅照片或自畫像，由於圖片版權授權費用過高，請讀者進一步參考作者馬汀所著《雙極探險》（*Bipolar Expeditions*）頁 24，或見 Kay R. Jamison, “Manic-Depressive Illness and Creativity.” *Scientific American 272*, no. 2 (February 1995)，頁 63。

γ 原書在文間附有該幅刊於《紐約客》雜誌的漫畫，作者爲 Tom Cheney。由於圖片版權授權費用過高，請讀者進一步參考馬汀《雙極探險》頁 28，或見 *The New Yorker,* September 23, 2002，頁 74。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

譯註

i 柏頓（1577-1640）是牛津大學學者與牧師。

ii 蓋倫是西元 2 世紀的羅馬醫師與哲學家，其理論主導並影響西方醫學超過一千年，直到中世紀有人體解剖之後才被超越。

iii dementia praecox 亦有「早發性癡呆」之義。

iv 史密斯（1827-1899）是美國「聖潔運動」（Holiness Movement）與英國「更高生命運動」（Higher Life Movement）的非神職領導人。

v 羅斯金（1819-1900），英國藝評家與社會思想家，亦爲作家、詩人和藝術家。他探討藝術和建築的文章，在維多利亞時代和愛德華時代極具影響力。

我現在宣布，你是個躁鬱症患者

愛密麗・馬汀著 林家瑄譯

愛密麗・馬汀（Emily Martin）

現爲美國紐約大學人類學系教授。研究領域包括科技人類學、醫療人類學、性別、文化心理、歷史精神病學、英國社會文化等。著有《身體裡的女人：生產的文化分析》（*The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, 1987）與《雙極探險：美國文化中的躁狂與抑鬱》（*Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*, Princeton University Press, 2007）等，另與希爾・蓋滋（Hill Gates）合編《台灣社會的人類學》（*The Anthropology of Taiwanese Society*, Stanford University Press, 1981）。其知名論文〈卵子與精子：科學如何建構了一部以男女刻板性別角色爲本的羅曼史〉（"The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Sterotypical Male-Female Roles"），中譯曾收錄於《科技渴望性別》（群學，2004）。

愛密麗・馬汀的個人網頁：http://web.me.com/em81/work/Welcome.html。

see more please visit: https: / / homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

林家瑄

清大外語所畢業，曾任藝術行政。自由譯者，譯作有《兩位嚴肅的女人》（行人，2007）等，現為期刊編輯。

人之所以親吻一名摯愛之人的相片，顯然**不是**因為深信這個動作能對相片中的人物造成明確影響。這個動作是在指向某種滿足，而且也確實能達到。甚至它其實並沒有任何指向，我們只是這麼做，然後就感到滿足。如是之故，對於一個願望（wish）的描述（Darstellung），正是對其之實現（fulfillment）的描述。

——維根斯坦，〈論弗雷澤的《金枝》〉

（Ludwig Wittgenstein, "Remarks on Frazer's *Golden Bough*"）

當人們得知自己被診斷患有躁鬱症（manic depression）[i]的時候，如何調適身爲人的自我感受？雖然《精神疾病診斷與統計手冊第四版》（*DSM-IV*）中的分類表看似井然有序、各得其所地以代碼組織區分，就像我們在教學錄影帶上看到的一樣，彷彿這些診斷都是毫不模糊、清晰斷然的，但實際上卻完全不是如此。對於握有權威可將這些診斷名詞加諸別人身上的精神科醫師而言，這項過程也並非直接了當。這些診斷名詞的意涵爲何、該如何運用，以及甚至是由醫生還是患者來運用，全都牽涉到角力競逐。[1]在這一章中，我們將看到患者和醫師在使用《精神疾病診斷與統計手冊第四版》的詞彙上所展現的創造性。我在巴爾的摩市的威靈頓醫院（假名）進

1 語言範疇在此如何被使用，其重要性不能被高估。蘇珊・蓋爾（Susan Gal）簡明地說出重點：「支配與抗拒的概念提醒我們注意：最強的權力形式也是定義社會現實、強加世界視野（visions）的能力。這樣的視野銘刻在語言中，而且最重要的是，也在人的互動中上演。」見 "Language, Gender, and Power: An Anthropological Review"，頁 427，收錄於 *Linguistic Anthropology: A Reader* (Malden, MA: Blcakewll, 2001)，Alessandro Guranti 編，頁 420-30。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

行田野調查時，這項議題在各式各樣的醫療脈絡下有不同的展現。威靈頓醫院是一間大型教學醫院，每週舉行情感性疾患（Affective Disorder）臨床會診教學，參與者大多是醫師和醫學院學生，而出席的病患則都是院內某一科的住院病患。會診教學具有教學功能，目的不止在於讓醫學院學生、實習醫生以及住院醫生見習如何做診斷，同時也在於讓較資深的醫師精進自己的知識。一名資深醫師會替會診教學選出能特別清楚彰顯出某個面向的病例，例如一名病患到底罹患憂鬱症還是躁鬱症，或是一名病患是否經驗到幻覺。即便有一名住院醫師先行引導，呈現病患的病史，再加上一名資深醫師小心進行訪談，每個病例都還是產生由複雜的情況和經驗所構成的混雜起伏。這些會診教學的目的在於教學指導：在一名病患人生的曲折複雜之海中，至少製造出幾個清晰的小島，讓精神科醫師在實際操作上能做出診斷，以便決定最適當的治療是什麼。

我描述這些會診教學的目的，是在彰顯醫師和病患之間的創造性互動，他們處於一個被稱之爲「接觸地帶」（contact zone）的空間，在這裡，擁有不同權力和視點的人協商著種種文化意涵。[2]由於我在本章中採取的視點僅限於特定情況的會診教學，因此我在此能提出的解讀，無法代表精神科醫師、護士和其他醫療人員在診斷及教學上的全部理解深度和特質。其他如人類學家勒曼（T. M. Luhrmann）等人亦曾描述過，決心要以同理心協助病患的精神科醫師所遇到的痛苦兩難，尤其是當他們受到管理化照護機

2　這個重要概念是由 Mary Louise Pratt 所提出，請見她所著的 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (New York: Routledge, 1992)，頁 6、7。這個概念被 James Clifford 善加發展，用以理解博物館人員和原住族群成員之間，如何就理解與展示博物館展品這方面進行互動。詳見他所著的 *Routes: Travel and Translation in the Late 20th Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997)，頁 118-219。

制的束縛阻礙時。[3]

在會診教學上目睹的種種情況，使我想到一個詞：「驟浪」（ground sea），這是古代西印度群島人用的詞，意指「在晴朗的天氣裡，毫無任何明顯原因之下，海洋突然隆起，以沈重咆哮的巨浪之勢撲上岸邊」。[4]造成驟浪的原因，通常是一場發生在肉眼看不到之處的遙遠風暴。在會診教學的學術脈絡下，全體教員和學生們鄭重其事而鎮定的舉止表情，以及《精神疾病診斷與統計手冊第四版》不動如山的冷靜存在，形成風平浪靜的表象。但正如以下的例子所示，遙遠的風暴其實正送出一波波沈重、咆哮的海浪撲上這道海岸。我們在這章結尾將看到，上述的遙遠風暴起自於更廣大的社會裡根據種族和階級形成的社會區隔，將騷動不安帶入醫學場景裡。這些騷動不安正是那場遙遠風暴，我們最後終將一窺它的力量。以下的例子有的出自精神醫學大型會診教學（在一個大講堂裡，一名病患和其病例會在眾多觀眾面前被正式地討論），有的出自情感疾患臨床會診教學（在一間小教室舉行的教學課程，較不如前者正式）。我將描述的八個病例中，有兩個發生在大型會診教學，六個發生在臨床會診教學，並根據

3 T. M. Luhrmann, *Of Two Minds: The Growing Disorder in American Psychiatry* (New York: Knopf, 2000)，特別是頁284-290。我的一部分田野調查包括多次旁聽一門名爲「分析病例會議」（Analytic Case Conference）的課程，課程目的在於訓練從事精神治療的住院醫師。教導這門課程的教授和我正一起撰寫一篇待發表的論文，內容是關於在訓練學生做民族誌和訓練學生做精神治療時，兩者在教學上的相似性。關於如何透過精神科裡的醫師、護士和其他醫療人員之間的互動來決定診斷和治療方針，這方面的報告請參照 Lorna A. Rhodes 所著 *Emptying Beds: The Work of an Emergency Psychiatric Unit* (Berkeley: University of California Press, 1991)，亦可參見 Sue E. Estroff, *Making It Crazy: An Ethnography of Psychiatric Clients in an American Community* (Berkeley: University of California, 1985)。

4 韋氏完整字典修訂版（*Webster's Revised Unabridged Dictionary*）：「在廣大的深海，大浪沒有明顯原因地猛烈起伏，撲上岸邊。」（Oxford English Dictionary online）

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

其複雜度鬆散地排序，也因此，我會對最後一個病例作最多討論。

1. 我在一個洞裡

這次大型會診教學由一名年輕住院醫師起頭，他開始檢視一名病患的病史。這部分被稱爲「病例呈現」，檢視完之後，他要提出一份標準化的表格報告（在此經過節略），這是醫師們在學生時代就必須學會做的報告。[5]

> 病患是一名46歲的白人離婚女性，有兩年憂鬱症病史，最近出現自殺傾向。她父親也曾在本院接受治療，並敦促她來此看病。她出身軍人家庭，時常搬家。父親患有憂鬱症，母親有酒癮。〔醫師在此詳盡描述她所從事過的許多份工作。〕她接受過13年心理治療，在這幾年中都沒有服用任何藥物，但在那之後，則吃了非常多藥，包括樂復得（Zoloft）、氯硝西泮（Klonopin）、Restoril及贊安諾（Xanax）。她吃的藥量重到使她無法工作。她變得有自殺傾向，並選擇以喝酒來減輕痛苦。她一直因為擔心自殺會給父親和姊妹帶來巨大痛苦而阻止自己這麼做，但喝酒使這項擔心的嚴重程度降低。她在網路上查詢自殺方式，其中包括凱沃基恩（Kevorkian）醫師提供的一些方法。

5 爲求簡潔扼要，我省略教學會診中所報告的部分病史。這些報告在整個病例記錄的過程中只佔一小部分。一個病例之所以能成立，需要一份文字紀錄，該紀錄包括和病患及其家人的訪談、醫師和醫療人員的觀察，以及討論和再解讀。身兼人類學家和精神病學家的 Robert J. Barrett 曾寫過一份詳盡而富有啓發性的分析，說明一間澳洲精神病院如何產生病例報告。請見他所著的 *The Psychiatric Team and the Social Definition of Schizophrenia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)，頁 107-142。

在威靈頓醫院時，她的治療師診斷她患有躁鬱症，因為她說話速度極快，亢奮異常：她說她的神經末稍在躍動，她覺得自己像個風箏一樣情緒高亢，而她的腦袋以時速一千英哩的速度轉動。她前夫說她在胡說八道。她的治療師把藥物換成帝拔癲（Depakote）加百憂解（Prozac），而後換到帝拔癲、神閒寧（Serzone）加去甲替林（Nortriptyline）。目前，她的狀況穩定。

在這段描述之後，資深的莫瑞醫師開始主導教學。剛才被描述的病患本人從側門由人陪同進入，坐在講台上兩張扶手椅的其中一張。觀眾被告知她的名字是彼得森女士。兩張扶手椅面對觀眾並排擺放，但擺的角度稍微朝著彼此一點。莫瑞醫師對她進行訪談，交互使用同情和尖銳追問的態度。他誠心感謝她前來教學現場。訪談中大部分發問是針對她的憂鬱經驗，如同以下的訪談節錄所示。

莫瑞醫師：妳憂鬱了這麼久，又經歷這麼多事情，一定是場漫長難熬的經驗。我很高興妳好了，妳遵守醫師指示，而且似乎還是願意努力。當妳覺得憂鬱的時候，有什麼不一樣？

彼得森女士：憂鬱會籠罩整個世界：我在一個洞裡，周圍全部是一片黑。我連最小的決定都做不了，就連洗澡這種最簡單的事情，也變得好可怕。

莫瑞醫師：妳真的覺得光線變得比較暗，還是這只是種象徵說法？

彼得森太太：我不斷有自我否定的想法，沒有任何希望可言，我覺得又害怕又被壓得毫無動彈之力。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

大約 20 分鐘後，莫瑞醫師禮貌地結束這段訪談，陪同彼得森女士走到門口。接著他帶領與會者展開討論，內容是強調醫師必須持續調整開給她服用的藥物組合。這個病例相對來說並不複雜，醫師們在對她的診斷和憂鬱症治療上，並沒有意見相左的狀況發生。這名安靜又甜美的病患，只是簡潔生動地把她的憂鬱經驗告訴觀眾，並沒有對她的診斷和治療有任何疑問。

2. 我以為自己速度很快是正常的

在我後來參與的一次大型會診教學裡，一名住院醫師如此報告一名病患的病史：

> 文森女士是個四十幾歲的非裔美國女人，和丈夫分居。她曾經濫用古柯鹼，曾在躁鬱狀態下住院。她父親酗酒，姊妹有一次因幻覺住院，她兄弟可能是個精神分裂症病患。她全家人都是〔藥物〕濫用者，家族有自殺史……她的工作包括當模特兒和為一家設計公司工作。她有段時間是商務經理，是大學畢業生。
>
> 她有一個 6 歲小孩，目前在德州接受保護服務。文森女士因二級過失殺人罪入獄服刑（一名男子毆打她，她為了自衛而將他殺死），因此孩子被送到寄養家庭。
>
> 1998 年，她被無家可歸者健康照護中心（Health Care for the Homeless）診斷患有躁鬱症。她 11 歲就有輕度躁症，16 歲罹患產後憂鬱症，長期以來病發過很多次。（他們怎麼會沒注意到她有這麼高亢的精力，真是令人匪夷所思！那是種具有強迫性質的精力。）

她有奇異的幻覺。她會看到自己跳到一台火車前面，以前還曾經一度看到自己跳出一扇窗戶。她主動到威靈頓醫院住院科入院，接受金普薩（Zyprexa）和鋰鹽等藥物治療，是一名非常合作的病患。她往往在早上陷入憂鬱，晚上則高度亢奮。後來她被轉到威靈頓日間醫院〔讓病人每天去看診的門診，不住宿過夜〕，但似乎心情低落，而在低落的心情之下，則是旺盛精力。她覺得自己的內在很醜惡，彷彿她一定做了什麼壞事。她怕黑，而且有懼曠症（agoraphobia）。她明白自己有情緒障礙。由於金普薩引起的副作用令她很不舒服，因此停掉該藥，改以速悅（Effexor）加鋰鹽繼續治療。她仍然有鬱症，但由於服用速悅的關係，只有一天有輕躁狂現象。她的鬱症逐漸加重，怕自己會被人傷害。目前他們加重她的藥量，今天她有點輕躁狂。她在日間醫院裡是完全值得信賴的病患，即便是下雪天，醫院關閉，她都還是前來，而且是唯一這麼做的病患。她的目標是回到德州，將女兒帶回身邊。

莫瑞醫師將這個病例摘要敘述爲「一個慢性難治病症的案例」。接著文森女士被引進講堂，她是一名身材高挑而結實的女性，儀容端莊而高貴，是整個講堂裡唯一的非裔美國人士。莫瑞醫師坐在一把稍微朝著她的椅子裡，而後開始進行訪談。

莫瑞醫師：妳今天感覺怎麼樣？

文森女士：速度快、亢奮。

莫瑞醫師：那是愉快的嗎？

文森女士：不是。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

莫瑞醫師：是什麼東西速度快？妳的思考？還是動作？

文森女士：我手的動作和所有東西都快。我沒辦法靜下來。

莫瑞醫師：妳會覺得很討厭自己嗎？

文森女士：不會。

莫瑞醫師：妳覺得憂鬱嗎？

文森女士：我不覺得想自殺，我覺得非常悲傷。

莫瑞醫師：這比速度快還糟嗎？

文森女士：這讓我覺得很害怕。

莫瑞醫師：為什麼？

文森女士：我無法控制自己。

莫瑞醫師：當妳好的時候是怎樣的？當妳是妳自己的時候？

文森女士：我不知道。我剛剛才曉得自己病了。我以為自己速度很快是正常的。

莫瑞醫師：在醫院裡，妳有發現自己跟別人不一樣嗎？

文森女士：我有發現到不一樣。

莫瑞醫師：藥物有幫助嗎？

文森女士：直到他們發覺必須一直更換藥物的時候才有幫助。我只想要那些藥讓我正常起來，讓我不要覺得那麼憂鬱。

莫瑞醫師：妳上一次覺得自己很穩定的時候是多久以前？

文森女士：我不記得了。

莫瑞醫師：這會降低妳對自己的評價嗎？妳一定曾有一段時間是穩定的，而且覺得自己沒事。那是什麼時候？

文森女士：1995年和1996年在德州的時候，但那時候我一直都速度很快。

莫瑞醫師：要決定妳的能力在何時是正常的，會是個問題。妳是一個聰明而活潑的人，但我們不想把這點和速度快混為一談。妳是否記得自己過得不錯的時候？當妳可以保住一份工作的時候？當妳可以控制自己的時候？妳能夠去工作的時候，是處於怎樣的狀態？

文森女士：我就算在速度快的情況下，還是很負責任。所以我剛才就說了，我以為這樣是正常的。

莫瑞醫師：許多人的速度可都相當快！妳現在的狀態怎麼樣？

文森女士：我現在速度很快，但很正常。

莫瑞醫師：所以速度快的時候太多，就會變得不正常？妳的週末過得如何？

文森女士：很好，我跟朋友在一起，而且和她們一起過夜。

莫瑞醫師：我知道醫師們把妳的藥量提高了一些。

文森女士：因為我有幻覺。我在位於三樓的公寓裡，然後就看見自己跑到窗戶上。我嚇醒了，那感覺就像我的身體離我而去。我跑到醫院，但是我很害怕醫院和那裡的警衛。

莫瑞醫師：妳確實相信自己必須服藥嗎？

文森女士：我今天並不想自殺。

莫瑞醫師：我希望妳永遠都不會這麼做。

文森女士：我有參加受刑人援助協會，他們幫我打理醫療、法律和住屋費用。心理協助也是治療的一部分。

莫瑞醫師：生命——我們就是為此而來。

莫瑞醫師謝謝這名病患，於是她自講堂離開。而後他轉身面對觀眾說話：

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

「這可眞是一場棘手的訪談，我想我們可以瞭解一下她的『速度快』是什麼。她是一個相當有活力的人，但卻對自己造成危險。她經歷了一輩子的分崩離析，各位可以看到這項疾病如何使一個人惡化衰退。她說的『正常』狀態到底是什麼，這點並不明確，我們必須把它弄清楚。」

在整場 50 分鐘的大型會診教學裡，花在詳述病患病史的時間，幾乎等於甚至超過實際訪談病患的時間。病史成爲訪談進行的框架，既框住問題，也框住回答。在這個框架之內，訪談目的在於帶出此項疾病在經驗上的面向，病患在場的目的是要告訴與會者，當她憂鬱或躁狂的時候「是什麼樣子」。但大型會診教學的整體設計，無疑會對病患產生威脅感。大講堂裡有可坐數百人的椅子，以非常陡峭的角度排成階梯式座位，往下看著前方講台。相對於幾乎全是白人的與會者和訪談者，往往病患的性別和／或種族使她們又額外處於劣勢（許多病患都是非裔美國人，因爲這間醫院位於一個非裔美國人居住的社區內）。在這個階序化的場合裡，病患也許可以闡述自己的經驗，但她們不太可能質疑醫師是如何將這些疾病範疇加諸在她們身上。値得注意的是，即便是在這樣的場合中，還是有一些質疑的蛛絲馬跡出現，例如文森女士試圖表示，她認爲自己「速度快」的狀況是正常的，只有她的憂鬱需要治療，但莫瑞醫師卻寧願要她將「速度快」視爲不正常，因而需要服用更多量的藥物。

在臨床會診教學的場合裡，場面配置就沒有大型會診教學那麼具有威脅感，舉行討論的房間大小約等於一個大客廳，座椅也排成一圈，比較沒有那麼正式。以下我將描述本次田野調查期間六個臨床會診教學中的病例，在這些病例中，醫師和病患的互動具有相當程度的曖昧模糊和張力。

3. 診斷結果是什麼？

一名住院醫師報告第一個病例，其內容展現出人們之所以前來這個位於舊城區的第三級醫院，其背後的複雜社會面、實際面和情感面因素。

希蒙絲小姐是一名32歲的未婚非裔美國女性，職業是律師助理。她有幻聽，並且難以清晰思考。在家族史方面，她父親患有躁鬱症，被人謀殺。母親有鬱症，兄弟死於腦溢血，其他兩名母系親屬患有精神分裂症。她從7歲到14歲期間都遭到表兄性虐待，本人的性傾向是同性戀。至於信仰的宗教方面，她曾提到過佛教。

在病史方面，她患有氣喘，長期使用類固醇，有癲癇方面的遺傳疾病。服用的藥物方面，她目前服用帝拔癲和美力廉（Mellaril），但她一直服用其他許多藥物，所有藥物她都試過。在精神病史方面，她曾入院25次，幼稚園時被診斷患有注意力缺陷過動症（ADHD），開始服用利他能（Ritalin），17歲時住進傑克森醫院〔假名，是一間住院型的當地精神病醫院〕。

在先前對於她的診斷中，對於她到底屬於躁鬱症2型（Bipolar 2）還是分裂情感疾患（Schizoaffective Disorder）有相當多爭議。有一陣子，她有性慾倒錯症狀〔非典型的性慾〕，對2到5歲的孩子有興趣。〔狄恩醫師：她有付諸行動嗎？〕顯然沒有，那些只是幻想而已。她有服用狄波（Depo-Provera），曾出現暴食症狀，還有一項可能難以界定的診斷。她曾經做出一些自殘行為，有多次自殺舉動，曾接受超過15次電痙攣療法（ECT）。她服用的藥物包括好度（Haldol）、美力廉、里思必妥（Risperdal）和金普薩。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

過去這兩個月來，她出現害怕外界的症狀。她無法去超級市場，因為她害怕人們會嘲笑她。她覺得自己若去上班，同事們會給她取綽號嘲弄她。同時她也出現不太需要睡眠、思緒高速奔馳的狀況。她辭掉工作，之後開始對和她一起住的叔叔和祖母產生妄想，認為他們會施巫術，而且因為恐懼同性戀而計畫對她不利。

我們停掉美力廉，這項處方上的改變使她看起來好多了。〔這個說法引發一些爭議，醫院人員對病患狀態的認定出現歧異。莫瑞森醫師插嘴道：是沒錯，但她看起來變好的真正原因是什麼？真正原因是她想要回家。她的動機很強，使她能讓自己看起來好到足以出院，因為她一進醫院就不想待在裡面。她年紀更輕的時候在傑克森醫院待了很久。她曾說她人必須在家裡才能付房租，但顯然其實她可以把支票郵寄給房東。她唯一承認的可能原因是，她必須親自到家裡把房租交出去。〕

此時希蒙絲小姐由人陪同進入教室裡。她留著短短的爆炸頭髮型，身穿休閒 T 恤和牛仔褲。她的態度很壓抑，但仍會回答狄恩醫師溫和但堅持的問題。狄恩醫師先謝謝她前來，向她說明在場的討論小組是由學生和研究者組成，他們想瞭解她的實際經驗，以便能發展出更好的治療方式，而後訪談就開始了。

狄恩醫師：妳是因為什麼原因而入院？

希蒙絲小姐：我沒有辦法出門，連到雜貨店都沒辦法。在工作的地方，我覺得別人都在背後講我壞話。那是個法律辦公室，提供法律協助。他們對其他所有人都會說長道短，他們也會講我和笑我。

狄恩醫師：妳現在人在這裡，有覺得比較好嗎？

希蒙絲小姐：有，我找回那種「別人有什麼理由要談論我呢？」的想法。但我也聽到我表兄的聲音。

狄恩醫師：那些聲音在哪裡？

希蒙絲小姐：那些是我腦子裡的思緒。

狄恩醫師：它們在哪裡？這裡？那裡？上面？下面？

希蒙絲小姐：它們是我的思緒，但那是安德魯〔她表親〕！是他那陰險的獰笑聲。我有一種對死亡的恐懼，我很確定我要死了。但我不想自殺。我的沮喪在於我無法往前進。說話好難，這是最糟糕的。如果我能在一個完全不用講話的地方工作，那會是最好的。如果我吃抗憂鬱藥，它們會讓我變得焦躁、不安、憤怒到接近暴力的程度。我不能待在其他人附近。

狄恩醫師：妳為什麼選擇來威靈頓醫院？

希蒙絲小姐：我知道你們在用新的藥。

狄恩醫師在此結束訪談，表達討論小組對她的感謝之意，然後陪她走到門口。接著他轉身面對小組成員，帶領大家討論診斷時所牽涉到的錯綜複雜面向。

狄恩醫師：我們怎麼知道她不是天性害羞內向而已？那些聲音是幻覺嗎？

學生：那跟卡爾・雅思培（Karl Jaspers）所描述的不一樣。

狄恩醫師試著協助學生記起卡爾・雅思培在這方面的明確描述。雅思培在20世紀早期對反常（abnormal）心理現象的經典著作，是本科系學生必須閱

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

讀的書。

狄恩醫師：真正的幻覺是一種沒有刺激（stimulus）就產生的認知，但她形容這些聲音是在她的思緒裡。雅思培曾提出兩份清單，每份清單中各有六項問題，你記得這些問題是什麼嗎？

學生：哪個人來幫我一下！

狄恩醫師：雅思培說，若一個經驗不是知覺的經驗（perceptual experience），那麼它就只是思緒而已。屬於這類的說法有：我的良心在跟我說話；我心裡那隻眼睛看到它了。

想像跟知覺之間的區別在於，你可以指出一項知覺在空間裡的位置，而且它具有例如清晰性這些性質。你無法被說服認為它不在那裡。雅思培將這稱之為不容質疑性（indubitability）。另外也很重要的一點是，該現象是被主動還是被動地接受。若為被動，那就是一個獨立於我們意志之外的對象客體（object），若為主動，你就必須做些什麼把它召喚出來。她剛才給了我們一個混合的描述，〔對學生們說：〕由**你們**來試著決定那最像什麼。

雅思培也對「假性幻覺」（pseudo hallucinations）下過定義，它們在你們的腦子裡。而在你們腦子之外的外部客觀空間裡的，則是「真實」（real）。希蒙絲小姐知道這個術語，因此她說聲音是從耳朵進入她的思緒裡，但當我繼續詢問的時候，她卻無法指出它們在空間裡的位置。有人說，在服藥的時候，那些聲音會變得比較遙遠、不清晰，或者會進入腦子裡。她要不是有假性幻覺，就是想像力太豐富。她覺得別人都在批評她，這是鬱症的典型感受。

這裡的主要重點，是教導醫學院學生區分一些精神病狀況的明確特質，例如是眞的幻覺還是假性幻覺。狄恩醫師引導學生將希蒙絲小姐的幻覺視爲「假性幻覺」，這導致將她判定爲躁鬱症的診斷變得可信，同時使另一種診斷如精神分裂變得可疑。而將她害怕別人在背後談論她這一點放在鬱症底下看待，更進一步使躁鬱症的診斷變得可信，而不是其他例如偏執性精神病（paranoid psychosis）等診斷。希蒙絲小姐是有描述她的經驗，但當她描述的內容和雅思培所定下的分類不一致時，她的描述就會被漠視。如此造成的部分結果是，她成了一名難搞而且會耍手段的病患，只想要威靈頓醫院提供的最新藥物，但卻不願意待到能接受適當治療爲止。某些醫師將她先前所有的入院紀錄加進來看，得出的結論是她故意試圖讓自己的精神病症狀聽起來比實際嚴重，以便能獲得醫療上的重視。

4. 誰才有躁症？

跟往常一樣打著蝴蝶結領結的莫理斯醫師擔任主席，由一名住院醫師進行病例報告。

> 捷曼斯基先生是一名28歲的斯洛伐尼亞裔男性，沒有精神病史。他來自前蘇聯國家之一摩爾多瓦（Moldovia），在那裡擔任圖書館員，曾有言語攻擊（verbal aggression）[ii]症狀。他和妻子住在巴爾的摩市的「麥當勞叔叔兒童之家」（Ronald McDonald House），因為他們3歲大的小孩正在動脊柱融合手術，整個軀幹都被固定住。他本人沒有醫療或精神病史。一個月前，他變得篤信宗教，並開始接收到神的啟示。他會在電視裡看到訊息，在自己的腦子裡看到影片。他有自殺念頭，但表示自己不會這麼

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

做，因為他還有太太和孩子。他顯示出壓力言語（pressured speech）[iii] 的症狀，易怒並有妄想，認為自己是精神分析師。入院時言語離題、關聯性低，邏輯跳躍得很嚴重。他本人不太願意服用藥物。

莫理斯醫師表示，捷曼斯基太太可能一起陪同前來，他已經爲她安排了另一張椅子。捷曼斯基夫婦兩個人一起進入教室，兩人都很年輕、溫和、消瘦，有張寬臉，表情不太有防備，帶著好奇心。捷曼斯基先生坐下之後，他立刻搖搖頭，指著自己的嘴巴，他太太用發音清晰的英語向大家解釋，因爲他的舌頭腫起來，所以沒辦法很流暢地說話。

莫理斯醫師：但今天早上他的舌頭還沒什麼問題，是什麼時候開始腫的？

捷曼斯基太太：今天下午。

莫理斯醫師：我們會檢查一下。

捷曼斯基太太：在摩爾多瓦的時候，他曾有一次類似信教（conversion）的經驗，把很多倫理方面的問題看得很清楚，我很喜歡這點，因為他跟我對很多事情的看法都一樣。可是我們為了女兒的手術來到這裡之後，他變得不可理喻。昨天他剛開始吃金普薩，我想他有好一些。今天他講話比較有條理了。

莫理斯醫師：捷曼斯基先生，你希望待在這裡能獲得什麼結果？

捷曼斯基先生：你的蝴蝶結領結！我要你全部的蝴蝶領結！〔哄笑聲〕

莫理斯醫師：你覺得出了什麼問題？你覺得你為什麼在這裡？

捷曼斯基先生：不知道。

莫理斯醫師：你聽過躁狂嗎？你覺得你有躁狂症嗎？

捷曼斯基先生：你才有躁狂，你是蝴蝶領結狂！

莫理斯醫師在這句話引起的哄堂大笑停歇之後（他窘迫地跟著笑了一下），很快把焦點轉向捷曼斯基先生腫脹的舌頭，並決定他必須被護送出去到門診接受治療。也許由於捷曼斯基先生的外國籍、教育和職業位階，抑或是他活潑的躁狂症狀，使他得以逆轉診斷者和被診斷者之間的情勢（雖然只是以短暫而幽默的方式）。捷曼斯基先生進入房間時，正處於躁狂發作的狀態，並有可能被診斷爲躁鬱症。若是處在躁狂發作的狀態下，照理說應該會脫離現實，過度誇大自己的能力以及重要性。也就是說，病患應該不會意識到現實，也不會意識到自己的躁狂。但捷曼斯基先生引得整個教室的人哄堂大笑，因爲他表現出自己能意識到現實，而且這個現實還包括能診斷他是否患有躁狂症的醫師；他意識到，這名醫師洋洋得意地戴著蝴蝶領結的次數，已經多到足以被稱爲蝴蝶領結狂。當捷曼斯基先生逆轉情勢的時候，他並沒有翻轉醫師和病人之間的權力關係，這個部分並沒有被影響到，因爲莫理斯醫師還是有權把他送出教室去看門診，清楚表明權力在誰手中。捷曼斯基先生所做的事情，實際上是使莫理斯醫師陷入社交遊戲中的普遍規則：在一群心裡明白當下場面的得體作法是什麼的觀眾面前，他必須表現出自己也覺得這個笑話好笑，要不然就會使自己顯得像個沒有幽默感的人。[6]

6 Slavoj Žižek 揭露這種脅迫之中的張力，以拉岡的用語將之稱爲「無能的凝視」（impotent gaze）。見其著作 *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture* (Cambridge, MA: Mit Press, 1991)，頁 72。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

5. 什麼是 2B 型躁鬱症（Bipolar 2b）？

勒那醫師主持會診教學，由一名住院醫師進行病例報告。

勞倫斯先生是一名 21 歲的單身非裔美國男性，暴躁易怒。在他的家族史中，母親患有躁鬱症，一名叔叔患有躁鬱症並自殺，一名姑姑也自殺了。他是足月出生的小孩，符合健康標準。他出身貧窮家庭，父母離婚後他跟著父親。他在公立學校就讀，上的是資優班。在學校他會跟人打架，沒辦法保住工作，難以遵守規則，因為他覺得如果守規矩就會讓自己變成一個墨守成規的古板傢伙。過去曾服用過的藥物包括鋰鹽、百憂解，以及喜普妙（Celexa），如今正在服用帝拔癲、樂復得，並嘗試配合服用百憂解。

他表示會從電視裡看出訊息，有人瞭解他並且直接透過電視對他講話。他對於保持情緒穩定或情緒管理沒什麼興趣，而且也不太順從。但他確實想接受以往曾接受過的電痙攣療法，至今他曾接受過 11 次電療，10 次是單側，1 次是雙側。

他通常會先有 6 個月亢奮期，之後 6 個月低潮期的傾向，先出現躁狂，接著是憂鬱。他表示，在不同的時期裡，他就是不一樣的人。不久之前，他相信世界會毀滅，但他沒有任何打算。當他被問到，「什麼不見了？」時，他說，「我的靈魂。」當他被問到，「為何不吃藥？」，他的回答是，「那樣會害我錯過我的輕躁狀態。」他很多時候要人逼才會說話，此外還有一些妄想症狀，例如他相信 1999 年真的表示 666 這個撒旦的數字。

此時病患勞倫斯先生進來了。他是一名身材修長、穿著俐落，非常機靈的年輕男子。經過例行的介紹、說明和感謝詞之後，勒那醫師問他一些開放性的問題，想知道他感到憂鬱或躁狂的時候實際情況是如何。他詳細描述他的憂鬱情況，接著在以下節錄的回答中描述他的躁狂情況。

勞倫斯先生：輕躁狀態真是全世界最棒的感覺了。這全跟腦部的化學過程有關，古柯鹼會透過改變腦部化學過程給人亢奮感，但我的腦部會自行改變。我把自己形容為「好康」先生（Mr. Hookup），因為我知道怎麼得到免費的好康東西。

勒那醫師：你很有說服力嗎？

勞倫斯先生：對，我什麼東西都能賣，我在業務部門工作，我賣吸塵器，而且跟一大堆女人上床。

勒那醫師：你跟你的精神科醫師說過，有些時期你會感到自己無所不能，做什麼都對。

勞倫斯先生：對。

勒那醫師：是否有人跟你說過，你患有躁鬱症？

勞倫斯先生：沒人說過我有躁鬱症，是我自己開始找書來看，像凱・傑米森（Kay Jamison）的書，我也讀了《情緒擺盪》（*Moodswing*）這本書，真是一針見血。我對自己做了診斷：我患有2B型躁鬱症。當整個世界全都是和諧一致，但你卻不是的時候，真的很難保住工作。

接著討論小組的成員們突然發覺時間快用完了，這場訪談比平常的30分鐘時間超出許多。勒那醫師帶著感情謝謝這名病患，並保證討論小組會努

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

力思考出治療他的新方向。這名病患離開教室後，小組成員急急展開討論，有許多人同時發言。

勒那醫師：他是 1 型還是 2 型躁鬱症？他相信精神醫學嗎？

第二個精神科醫師：他真的有鬱症嗎？他那麼喜歡躁狂狀態……

第三個精神科醫師：我想他有情感增盛的氣質（hyperthymic temperament）[iv]，它的驅動力很強，而且正好合他口味。他對鬱症的描述非常好，但因為他有這種情感增盛的特質，結果產生一些認知上的不協調。

學生：到底什麼是 2B 型躁鬱症？

會診教學就在這個問題中結束，既充滿困惑，問題又懸而未決，學生們紛紛衝出教室去上下一堂課。我也很困惑，直到我去查資料，才發現在《精神疾病診斷與統計手冊第四版》裡，根本沒有 2B 型躁鬱症這個範疇。通常在會診教學裡，醫師會詢問病患有怎樣的經驗，並在病患走出教室後，才由醫師們討論正確的診斷是什麼。而在這次的情況裡，病患雖然也如往常一樣描述自身的經驗，但他接著用《精神疾病診斷與統計手冊》替自己診斷，甚至還將書裡的範疇擴充，產生一個新的次範疇，也因此擴充了分類體系本身的理性秩序（rational order）。這次事件打亂了診斷一向扮演的角色，通常它是一種「揭露的儀式」（ritual of disclosure），結果也因此使討論小組陷入某種混亂失序的狀態。在一般的情況下，做診斷的時刻會正當化醫師和醫療體系的權威，因爲科學知識和技術會揭露疾病隱藏的起因。[7] 但這一次，儀式脫軌了，討論小組失去通常的焦點和組織。若把這點放到此次病患和討論小組之間明顯的階序關係來看的話，顯得更值得注意：討論

小組大多由白人醫師和醫學院學生組成，他們在這個享有盛名的醫學中心工作或實習，而另一方面，病患則是一名非裔美國男性，即便他就居住在同一個城市裡，卻在無法獲得許多資源挹注的情況下生活。

6. 我才不要倒著來亂搞一通

住院醫師：米勒女士是一名62歲的已婚非裔女性。一個月前因為躁鬱症入院，先被送入日間醫院，而後被轉送到這裡住院。她父母因心臟病死亡，但都沒有精神疾病，姪女患有精神分裂症。她成長在巴爾的摩一個貧窮家庭，如今由於精神疾病而被納入殘障社會保險（SSDI）。她最近結婚，有跡象顯示丈夫會虐待她。她育有兩名子女，其中一名自殺死亡。她信奉耶和華見證人教派（Jehovah's Witness）[V]，對該宗教非常投入。過去曾有濫用酒精的歷史。〔住院醫生在此描述她多次進出醫院的記錄。〕

2000年6月，她出現一次精神病發作。她有偏執妄想、在宗教上有自大妄想、多話、情緒激動及躁狂，而後她開始服用金普薩跟鋰鹽。

這次在日間醫院時，她出現譫妄跟躁狂症狀。由於這些症狀若不住院很難一次全部治療，於是建議她住院。住院後，她出現形式思考障礙（formal thought disorder）症狀。問她今年是那一年，她說「第四」，但她意指當時是那個月的第四天。

我們認為譫妄症狀是因為鋰鹽或藥物彼此交互影響的結果，因此停掉除了金普薩之外的其他藥物。她拒絕照腦波圖（EEG），因為她說那會

7 Charles E. Rosenberg, "The Tyranny of Diagnosis: Specific and Individual Experience"，頁255。收錄於 *Milbank Quarterly 80*, no. 2（2002），頁237-60。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

搞亂她的頭髮和腦子。這個案例很有趣，因為有各種交互對抗的病狀範疇：躁鬱與精神分裂，躁狂與譫妄。

此時米勒女士被護送到房間裡。她身穿一套俐落的藍色運動服和慢跑鞋，一頭長髮編成小辮子直直垂下，幾乎連她的眼睛都蓋住了。狄恩醫師謝謝她過來，並說明這個討論小組聚集在此是想從病患身上學習，並希望對她的治療有所改善。

米勒女士：我不想來這裡。

狄恩醫師：妳覺得怎樣？

米勒女士：不錯。

狄恩醫師：妳不會感到混亂嗎？

米勒女士：不會，我現在是平常的自己。

狄恩醫師：妳喝酒嗎？

米勒女士：只喝一點。

狄恩醫師：妳想回家嗎？

米勒女士：當然想。這裡這麼多人我不習慣。

狄恩醫師：妳在耶和華見證人教會很活躍，那裡有很多人，不是嗎？

米勒女士：對，我能接受那些人。我生來就是做戶外禮拜的料，所以我在街角很自在。

狄恩醫師：妳的脾氣和心情如何？有穩定進步嗎？

米勒女士：我今天有點悶，心情有點不好。我不是難過，我把自己放在快樂的心情裡。

狄恩醫師：妳最近在做什麼？

米勒女士：OT〔職能治療〕。糟透了！噢！！〔她看到職能治療師也在場〕我沒看到你坐在那裡。

狄恩醫師：我要說出三樣東西：棒球、飛機、仙人掌。妳記得住嗎？

米勒女士：棒球……其他兩樣我不記得了。

狄恩醫師：妳能拼出「cloud」這個字嗎？

米勒女士：我拼字不好。

狄恩醫師：試試看。

米勒女士：C、L、O、D。

狄恩醫師：那是「clod」，拼拼看「cloud」。

米勒女士：不要。

狄恩醫師：妳能倒過來拼嗎？

米勒女士：我才不要倒著來亂搞一通。

狄恩醫師：試試看就好。

米勒女士：那你自己去拼。

狄恩醫師：妳能記得起剛才那三樣東西嗎？

米勒女士：不能。

狄恩醫師：妳接受治療已經快30年了，對不對？

米勒女士：對，第一次發作真可怕，我真的很難受。我沒得到半點好的治療，他們把我帶到隔離房，然後把我綁在床墊上。根本沒人跟我解釋這麼做到底要幹嘛，我只想先跟我丈夫談談。

這個時候，開始開放觀眾問答。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

莫瑞醫師：妳今天想到耶和華還會很激動嗎？

米勒女士：我已經不會那樣了。

莫瑞醫師：妳一天禱告幾次？

米勒女士：這個問題有意思，大概一天三次。

莫瑞醫師：妳會做跟食物有關的儀式嗎？

米勒女士：不會。

莫瑞醫師：妳現在感覺怎樣？

米勒女士：有活力。

莫瑞醫師：妳的思考呢？清楚嗎？

米勒女士：對我來說很清楚。

訪談在此結束。狄恩醫師謝謝米勒女士，並由一名學生護送她出去。隨後討論繼續進行。

尼爾醫師：她在 1992 年入院的時候簡直誇張到家。她祈求耶和華幫助、不吃東西、對食物有偏執妄想，最後必須被關進靜閉室（quiet room）。她不停踱步，而且晚上常常醒來。

頭戴一頂猶太小帽，剛才進行病例報告的住院醫師：就算跟我認識的猶太教徒比起來，她祈禱的情況也不算太不尋常。

狄恩醫師：她是否刻意掩飾躁狂症狀，好讓自己能出院？

學生們被要求區分定向力障礙（disorientation）[vi] 和注意力缺乏之間的差別。定向力障礙會伴隨出現譫妄，而注意力缺乏則跟記憶有關。最後討論結果

是，她並沒有定向力障礙，但雖然她能集中注意力到某一個程度，仍確實有記憶上的問題。

關於這個案例有許多對立看法，我在此只提出其中一些。有一方看法相信宗教行爲的合理性，而宗教行爲往往跟日常生活規律相悖；反方看法則是將她的宗教行爲跟其他極端行爲並列在一起，認爲這些行爲加起來，顯示出某種嚴重的精神病症狀。還有一方認爲，她覺得先前治療時並未向她解釋清楚，因此她覺得有被強迫的感覺（再加上她表示自己根本不想來這次的會診教學）；而醫療團隊則認爲，她是因爲行爲失控才遭到強制處置，而帶她來會診教學是希望引出治療她的新可能。一方面，她拒絕接受一項以教室活動爲根據的測試，因爲她知道她的精神狀態將以這個測試爲基礎進行評估；而另一方面，醫師需要知道她的思考能力是否出現障礙，才能提出適當的藥物治療建議。在所有考量中，最重要的是必須判定，她到底屬於《精神疾病的診斷及統計手冊》中的哪一邊，是認知障礙還是情緒障礙，或者在這兩者之間的哪個位置。會診教學只是一個環節，醫療團隊其實一直在討論她是躁鬱症（因此最好以鋰鹽加上抗精神病藥物如金普薩來治療），還是精神分裂症（因此最好單以抗精神病藥物來治療），或者還有一個可能，是否她的精神病症狀是住院時服用藥物的交互作用所引起。

7. 也許他是正常變異（normal variant）

住院醫師：安德森先生是一名經濟學教授，在附近某一州的大學任職。他是躁鬱症 1 型，目前沒有以藥物控制，躁鬱週期轉換很快。他已婚，但

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

婚姻關係不睦，他太太既自戀又愛抱怨。他服用鋰鹽已經20年，情況良好。但後來他出現腎功能不全症狀，顯然是因為服用鋰鹽的關係，於是他的腎臟科醫師要他停止服用鋰鹽，結果他整個人一塌糊塗。在一個派對上，他因為喝酒而對學生做出不軌舉動，除此之外他在社交上的自制能力也普遍下降。他曾嘗試服用過帝拔癲、鎮頑癲（Neurontin）、思樂康（Seroquel）和癲通（Tegretol）。

他的教學變得很糟糕，在課堂上表現下流，生氣時會拍桌子，學生們覺得很受威脅。他講課講到一半會開始唱歌（而且他教的是主要核心課程之一），有許多學生投訴他，今年1月他被解除教職。他是一個知名經濟學家，還曾寫過這方面的教科書。當他亢奮的時候，他會花比平常多的錢，衝動、焦躁不安感（irritability）和壓力言語的程度都較低。當他憂鬱的時候，會需要更多睡眠，並有樂感缺乏（anhedonia）[vii] 症狀。循環週期從每四、五個月到每個小時都有。

安德森先生進入教室裡，看起來憔悴而神情黯淡，滿臉蓬亂的鬍子。他身穿一件格子呢休閒襯衫、牛仔褲和一件羊毛衫，步伐蹣跚搖晃，四肢有時突然抽動。

狄恩醫師：你今天感覺怎麼樣？

安德森先生：我處於我想要的狀態，我漸漸變得比較好，可以用比較有建設性的方式過日常生活。我從1996年開始不吃鋰鹽，一切從那時開始荒腔走板。我很難睡著、很早就醒來、很易怒，說話很快又含糊不清。我犯下很多錯誤，寫板書的時候腦子變得混亂，但我精力很旺盛，覺得自

己是超人。我投身到龐大的研究方案和大型研究計畫裡。

我所在的科系把課程更新，結果使我的課變得跟不上時代。我的數學沒有好到能處理更新的科技，這引起我很大的焦慮。有一個學生提出抱怨，說我出了一個自己在課堂上都解不出來的考題，但我以為這麼做沒錯，因為學生應該自己找出問題的答案。這是我在躁狂時的狀況。當我陷入憂鬱，我會睡得很多，沒有準備就去上課。我講話會很緩慢，沒辦法盡到教學的義務。

狄恩醫師：你感到正常嗎？

安德森先生：不，自從停止吃鋰鹽之後就不這麼覺得了。自從不吃鋰鹽以後，我覺得自己變得更加躁狂。

狄恩醫師：你有任何妄想症狀嗎？

安德森先生：我妄想自己有能力做自己其實做不到的事情，能用我根本沒接受過這方面訓練的數學模型來進行研究。我在自己都不懂的課程大綱上塞進種種選讀文章。

狄恩醫師：這不是妄想，而是過度自信。憂鬱情況中最糟糕的是什麼？

安德森先生：當我接到學校的信，說我不能再教書的時候。我丟了工作，而且真的非常沮喪。

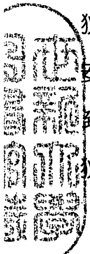
狄恩醫師：你的循環週期很快嗎？

〔安德森先生有些詳細地描述他情緒週期長度的轉變。〕

狄恩醫師：在這兩種情緒之間，你是否曾有一小段時間是正常的？

安德森先生：那是再短暫不過的時間，而只有在那一點點時間裡，我才感到正常。

狄恩醫師：你能使情緒高昂起來嗎？你能改變自己的情緒嗎？



see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

安德森先生開始展開一場冗長、複雜但連貫的發言，描述他在企業界的工作經驗，以及他如何決定進入學術界。狄恩醫師好幾次嘗試打斷他，但都失敗。訪談結束後，狄恩醫師轉身面對討論小組。

> 狄恩醫師：這是很容易就能做出的診斷嗎？〔前兩個被他叫到的學生猶豫不決，無法給他答案。〕我們這兩位朋友需要點幫忙。我們該如何描述他的說話方式？什麼是壓力言語？
>
> 學生：他沒辦法把話講出來？
>
> 狄恩醫師：不對，正好相反，是別人無法打斷他的話。你根本插不上話。他符合這項症狀，他講話一直離題，而且不回答別人的問題。若他最後有回到主題上，就適用迂迴語（circumlocution）這個詞，但我幾次引他回來都失敗了。這是思考障礙（thought disorder）嗎？我們檢視一下他的語法和語義。他的語法鬆散嗎？他是否分心？他的語義是否貼切？

這些問題學生們都回答不太出來，但狄恩醫師總結出一項共識，認爲安德森先生並沒有思考障礙。

> 狄恩醫師：也許他是個正常變異，他的狀況在教授之中特別普遍。這是個灰色地帶。
>
> 瓊斯醫師：事情不是非黑即白。他的狀況並非不常見，特別是在作家和藝術家之中更是如此。

在這個病例的情況裡，由於缺乏精神分裂症或分裂情感疾患（schizoaffec-

tive disorder）的幾項條件（妄想和思考障礙），教室裡的醫師們於是把焦點放在躁鬱症的診斷上。由於他出現許多躁鬱徵象，這次教學會診最後提出的建議治療是：讓他重新開始服用低劑量鋰鹽，希望腎臟方面的疾病不會復發。然而，安德森先生還是被放在一個介於有精神疾病和沒有精神疾病之間的「灰色地帶」，原因也許是醫師們認同這名病患，認同他光輝燦爛的青年時期，以及緊接著的蹣跚中年時期。他的陰晴不定、偶爾在知識上的不自量力，以及他艱辛地在學院和業界之間轉換跑道，可能都是醫師們自己十分熟悉的體驗。除此之外，由於安德森先生對於在威靈頓醫院得到的醫療照護表示感謝之意，再加上他坦白指出自身情況中的病理特質，可能也有助使他獲得某種寬容的對待。

8. 我是一個 20 歲的大學生，學業成績平均點數 3.75，而且我沒有瘋

波森醫師主持會診，由一名住院醫師報告病例。

一名 20 歲的非裔美國男性經由河岸醫院（假名，是巴爾的摩地區最近新落成的醫學大廈）急診室入院，有強烈自殺舉動（suicide gesture）：他說他想用一把槍轟掉自己的腦袋，而且他真的有一把槍。他在紐華克地區長大，父母是那裡的毒販，也是藥物濫用者。他有同時做很多份工作的行為模式，有時候一次高達五份工作。他曾有一次入獄多年，而且他是一名大學生。他的個人歷史如下：他是剖腹生產的孩子，八個月大時喝下漂白水，因此入院。他的生活貧窮而混亂，但他表現傑出。他跟所有孩子一樣外向，但他很敏感，會留在室內讀書。他勤勉好學，在學

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

校表現優異，但從 14 歲開始就會跟別人打架，並好幾次因為打架而被關進牢中。兩年前，他進入州立大學就讀，修讀商業科目。第一年他一直很忙碌，時常熬夜到半夜兩點。如今他回家過暑假，在一家投資銀行打工實習，這是他擁有的第一份實質工作。

入院前一週，他在不知情的情況下吸到摻有天使塵（PCP）的大麻。在大學的前兩年，他都名列優秀學生榜上，而後他開始陷入低迷，因為他覺得他的家人都沒來看他，一定是不愛他了。這段時期之後，他的成績都只拿到 C。他同時也很焦慮，反應過度，會試圖同時做十件事。

上星期二，他的家人發現他突然像變了一個人似的，非常容易哭泣、非常不穩定，而且有偏執妄想。他認為鄰居們想殺他，所以他買了一把槍隨身攜帶。（順帶一提：這是他身處現實的一部分，因為他所在的社區裡確實有人被殺。）他的家人說他瘋了。他來巴爾的摩看一個朋友，那時他又買了另一把槍。他嚇壞了，自己打電話到 911 緊急專線。他抵達河岸醫院急診室的時候完全失控。他開始裸奔，於是被關到隔離病房。他出現言語快速和離題的情況，情緒不穩、時常哭泣，而且自大浮誇。他說自己會變得多麼有錢，成為一個有名的饒舌歌星，而且聽得到上帝的聲音。

當他進入本院住院時，我看到的是一個顯然有躁狂症狀的人。我判定他是一個有潛藏疾病的 20 歲男子，由於以上這些壓力來源而變得浮誇地躁狂。由於他抱怨身體疼痛，於是他接受檢驗，並被診斷出有嚴重睪丸扭轉（testicular torsion）症狀，因此必須摘除一邊睪丸。如今他已接近正常，但他仍有闖入性（intrusive）[viii] 症狀，你無法打斷他說話。我們帶他來這裡的理由是希望能得到各位的幫助，協助我們判定他的情況到底

是由於 PCP 還是潛在的疾病所引起。

波頓先生在母親和祖母的陪同下進入教室裡。進入教室後，他環視所有穿著白袍坐在教室裡的人，然後說：「各位好，我是凱斯．波頓。」他坐下來，母親和祖母也分別在他兩旁坐下，他說：「我是一個 20 歲的大學生，學業成績平均點數 3.75，而且我沒有瘋。」保羅森醫師毫不遲疑地立刻開始進行訪談。

保羅森醫師：你今天感覺怎麼樣？

波頓先生：很棒。

保羅森醫師：你為什麼會打電話給 911？

波頓先生：我很愛我的家人，在佛羅里達州的時候我很想念他們，所以我回到北方來。到了這裡之後，我祖母把我趕出來，說我是瘋了才會從大學退學。所以我告訴她，下次妳跟我講話的時候，會是我從精神病院裡打電話給妳的時候。

保羅森醫師：你記得我剛才問你什麼問題嗎？

波頓先生：我來到巴爾的摩，見到我朋友，然後打電話到 911 緊急專線。他們把我帶到河岸醫院，給我打了三針，因為他們說我必須冷靜下來，但我嚇壞了，我不知道到底是怎麼回事。

保羅森醫師：你害怕嗎？

波頓先生：不，事實上我是嚇壞了。我想打電話給我媽，因為沒有人知道我人在哪裡，而且我也不知道那些針是什麼。現在我滿身針孔，而我根本沒有注射毒品的習慣。在打了第四針後，我再度想打電話給我媽和我

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

爸，但他們不讓我打，所以我拔腿就跑，我嚇壞了。他們叫警衛抓我，把我綁起來，又給我打針。現在我回到以前的自己了。

保羅森醫師：有任何東西還沒完全回來嗎？

波頓先生：呃，我一邊睪丸不見了。但我感覺很棒，很棒。

保羅森醫師：你的體力如何？

波頓先生：很棒，我得到了點額外的推力。

保羅森醫師：那是什麼樣的感覺？

波頓先生：我更能洞悉一切，我的心靈活動快到我無法清楚說明。我永遠也不想再回那個河岸醫院了。

保羅森醫師：你對自己的感覺如何？

波頓先生：很棒！有股推力推動我整個人前進。我在銀行有一份工作，我以後要投資菲利普莫里斯公司（Philip Morris），然後辭掉工作，看著我的股票往上漲。我做這份工作的原因是要學習怎麼炒做股票，而我一個月就全學會了。公司的大老闆說，只要投資這支股票下去，然後等著看，結果自然會出來。就像你剛才問我記不記得你問我什麼問題，我當然記得，我只是要從前面一點開始講，事情才說得清楚。

保羅森醫師：所以你感覺相當不錯？

波頓先生：我的未來燦爛到你得戴上太陽眼鏡才行！

保羅森醫師：其他還有什麼時候會讓你有這種感覺？

波頓先生：當我從大學回到家裡的時候，我好開心看到我媽媽和奶奶。〔此時他各給媽媽和奶奶一個擁抱和親吻。〕

保羅森醫師：所以上學期開始，你對學校失去興趣？

波頓先生：耶誕節假期的時候，我很不想離開家。要離開的時候我哭了。

我早該知道離開是個錯誤的決定。

保羅森醫師：你的睡眠狀況如何？

波頓先生：我醒得很早，晚點我會打個盹，然後做功課。大約半夜一、兩點上床睡覺。

保羅森醫師：吃東西呢？

波頓先生：我一天吃五餐。

保羅森醫師：這樣是吃得比平常少還是多？

波頓先生：我一天就吃五餐，而且我當然還得運動。

保羅森醫師：你對槍的想法呢？你以前有過這些想法嗎？

波頓先生：我大可以在很久以前就動手傷害自己。

保羅森醫師：你以前有過這些想法嗎？

波頓先生：沒有，是天使塵的關係。當我年紀更輕的時候，生活中最糟糕的部分是無法控制自己。我的生活算不錯，只除了父親沒跟我一起住這點之外。我母親依賴藥物，我得確定她有保持清醒。我是家裡最年長的孩子，而當我母親出任務的時候（我就是這麼稱呼我母親去找藥的時候），我得負責照顧所有的孩子，一共有五、六個，我得把他們餵飽、幫他們穿好衣服，讓他們準備好去上學。最後社工把我們全帶走了。

保羅森醫師詢問母親和祖母，是否他似乎正常了。她們說：「他身上有那麼多壓力。身為一個孩子，他擔負的責任太多了。當他年紀比較小的時候，腦子裡就得想這麼多事情，等到他上大學的時候，就超過負荷了。」

訪談告一段落，波頓先生在出去的途中繞了教室一圈，直視每個在場者的雙眼並和我們每一個人握手致意，他說：「我一輩子從來沒看過這麼

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

多醫生同時出現在一個地方。」

保羅森醫師展開討論，「他的言談離題而且瑣碎，若不是我重新導引他，我想他會一直講個沒完」。接著他對醫學院的學生們提出這個問題：「他有躁狂症狀嗎？」

一名醫學院學生：他太戲劇化了，還以那種方式要我們全都認識他。

第二名醫學院學生：他還故意親他的媽媽和奶奶。

第三名醫學院學生：但他確實有壓力言語。

保羅森醫師：他有躁狂癥候群嗎？

另一名醫學院學生：他似乎很做作。

此時瓊斯醫師插嘴：他有槍！

保羅森醫師：讓我們看看，這裡還有其他學生……你的看法是什麼？

一名職業健康科的學生：我是職業健康科的。

保羅森醫師：那也算！他有躁狂症狀嗎？

職業健康科學生：我瞭解他的感覺，他擔心成績和剩下的大學時間，他很想家，而這些全都給他帶來壓力。

沒有人直接回應這項解讀，於是保羅森醫師做出總結：「我想他有躁鬱症。」

凱斯・波頓得到的待遇跟安德森先生截然不同，他並沒有被認爲是落在「正常變異」的灰色地帶，意指該人的行爲在有創意的研究者、作家和藝術家之間相當常見。在凱斯的會診教學裡，討論小組把一系列的生命範疇套入一系列的醫學範疇中，認爲波頓先生和他的家人想要別人認可他的

艱困童年、他很早就必須背負的責任，此外還有他的聰慧和學業上的成功、他有前途的工作和他對家人的愛，而他的「瘋狂」是在於他因爲壓力和想家而離開大學。所有這些議題都多少已經包含在住院醫師最初的病例呈現中，因而結果被認爲是強調出醫療病史和病患的敘述具有共通之處。

醫學院學生視他爲一個太戲劇化的人，很做作地表現他對親戚的愛，還想顯示出：相對於這些醫生，他也擁有大學學歷這個地位。這些學生看到的是一場躁狂的**表演**，意思是他們不認爲這些表現是可信的。我在第二章曾提到，刻意的戲劇化特質可能被視爲躁狂的一部分，但在此處的脈絡下，由於凱斯在這場表演中掌控了場面，於是學生們想把他的情況定位在還不算躁狂的位置，比較是信念錯誤（ill faith），而非疾病（illness）。那名職業健康科的學生認同凱斯身爲一名離家讀書大學生的感受，在他身上看到面對壓力時的正常反應。醫師們不太看重這些描述，他們覺得他確實處於壓力之下，但更重要的是，他們看到他顯然輪番經歷到有自殺傾向的鬱症和浮誇的躁狂。他們認爲藥物可能拯救他的生命，因此無論如何他都必須服藥。也許可以說，醫學院學生們對他的反應像是對一名同儕，而且是在相互競爭的意義下；而職業健康科的學生對他的反應也像是對一名同儕，但卻是在同情的意義下；醫師們對他的反應是像對一名病患，即便病患自己拒絕承認，這名病患都還是應該受到保護，使其不受陷入極端狀態時的後果所害。然而，學生們被要求表現出的專業化態度，使他們學著將波頓先生視爲一名有疾病的病患，而如果這麼做能幫助他的話，他們就得如此。

就參與會診教學的醫師們看來，他們都同意凱斯・波頓的案例和安德森先生的案例截然不同，一個顯然很清楚是躁鬱症，另一個則位於灰色地

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

帶。我並不想爭辯這項區分中所牽涉到的醫學智慧，但我想提出波頓先生病例中一些較不明顯的面向，這些面向使得對他的清楚診斷顯得有些複雜。如同我早先所提到的，有許多股力量盤旋在這些教學會診周圍，使我想到驟浪的影像。「抑制」（repression）這個詞在此躍入我的腦海，其意義不只在於佛洛依德用以指稱某種內在於精神這個層次，同時也在於社會層次。舉例而言，凱斯的睪丸在整場教學會診中戲劇化地缺席（它引發他巨大的疼痛，並需要動手術摘除）。如同凱斯所言，它不見了，不止從他的身體上消失了，在全部對話中也消失了。由於一定有其他同樣具有社會意涵的脈絡可以討論失去一邊睪丸的深沈失落，爲何在教學會診中卻沒有談及呢？

爲了提出一種可能的答案，我把焦點轉到波頓先生對母親和祖母表達關愛的身體姿勢上。醫師和醫學院學生並沒有將這個舉動視爲凱斯仍有能力行使社會化行爲的證據，也更不重視他和他們的直接眼神接觸、堅定的握手以及尊重地一一打招呼的行爲，他們並未將這些視爲一個在非裔美國人文化中擁有資產的人所表現出的禮貌行爲。凱斯的行爲顯然反而使他們感到不自在，並提供了證據，顯示他「太過戲劇化」。他們企圖以醫療語彙描述凱斯這個人出了什麼問題，而他這些情感性的舉動則干擾了他們的這項企圖。但凱斯打破沈默，也不照他們的計畫對那些問題做出經過小心控制的回答。一名在都市犯罪和藥物中活下來的年輕非裔人士，如今在大學就讀，並且有一份通往華爾街的工作，未來燦爛到必須戴太陽眼鏡才行。那些全是白人的醫師可能對他的種族認同和個人歷史感到陌生，但他們可能也對他的精力和力量感到害怕。他似乎同時包含了太多生命和太多死亡；他的存在令人坐立不安。

若把安德森先生和波頓先生放在一起比較，顯然對波頓先生做出明確的躁鬱症診斷有正當的醫學理由：他擁有槍這一點尤其是原因之一。但兩個病例顯然也有一些相同元素：他們兩人都在跟自己的心情和動機掙扎。對他們兩人而言，使他們躁狂的情感動機都促使他們一路攀升，情緒高昂不下，而當自我懷疑和憂鬱來襲時，又使他們失速蹣跚。對他們兩個人來說，心情的變化循環導致他們很難行使正常的生活能力（我們可以回想到安德森先生因此失去教職）。正如我將在第 9 章提到躁狂症狀的種族化面向，這兩名男子顯示出白人認同和躁狂能力（potency）之間的強烈連結。安德森先生能被視爲一名性格上有小缺點的成功（白人）教授，他的活躍表現比較是過度自信而不是躁狂。波頓先生則只能被視爲一名跌跌撞撞的（黑人）學生，他的活躍表現只能被視爲一種在失調及「精神疾病」意義上的躁狂，而不是在有正當效果、能展現出力量的意義上的躁狂。我們想像中用以區分理性和非理性的那條尖銳界線，在此製造出一種連結：安德森先生，白人，可以同時既躁狂、有能力又理性；波頓先生，黑人，可以是躁狂的，但在變成躁狂的同時，他會失去自己的能力和「理性」。同時既躁狂、有力量又是黑人，是一種不被承認的連結。它不單單只是醫療範疇的產品，更是醫療範疇和文化範疇聯手合作下的產品，該文化範疇以具有歷史特定性的方式，藉由相應於人的能力來定義種族。最後，我可以回到波頓先生失去的睪丸上。這個字面上的傷口（對教室內所有男人們而言，這無疑都是個害怕和恐怖的話題）顯然是不可說的。當然眞相如何我們無從得知，但他們之所以對這項失去保持緘默，而且這是集閹割性失去的大成，可能正因爲這道傷口太接近教學會診中同時在進行的其他型式的閹割。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

臣服（subjection）與理性

即便凱斯能夠如此發言，但他還是臣服於醫療權威之下。在當代批評理論中，「臣服」是一個術語，能協助我們瞭解凱斯所身處的位置。當一個人變成某種人的時候，在過程中會變得既臣屬（subordinate）於權力，又同時成為一個「主體」。哲學家朱迪斯・巴特勒（Judith Butler）曾舉出一個很恰當的例子，當一個嬰兒出生時，「是個女孩！」這項宣布使一個主體成形了。這個主體必須「有資格成為並持續是一個能存活下去的（viable）的主體」，經由「引用」（citing）或執行（performing）變成一個女人時必要的社會規範，而體現女性性質（femininity）規範。在歐美社會的傳統裡，一個人不是男性就是女性，意指只有兩種選擇存在：不是男孩就是女孩，其他可能性必須被排除在外。這個強大的過程是循環的：為了要能變成一個可以在世界上行動的人，一個人必須要被授與一個合法的社會位置（例如是一個女孩）；而為了必須要在社會上有合法性，一個人的行動必須致力於實現該社會位置（女性性質）的規範。[8]矛盾的是，如同傅柯所釐清的一樣，我們身為主體、施為者（agent）的存在，端賴一些外於我們，我們無法選擇的論述的存在。[9] 這些規範**看似**從**外界**而來，使得主體受到壓迫並讓主體屈從，但實際上，一個人只有透過這些規範，才能成為主體，具備在世界上行動的能力。社會規範是在人之**內**操作，「擔任一個構成主體自我認同的心理形式」。[10] 若一個主體實際演出（enactment）規範的方式能鞏

8 Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*(New York: Routledge, 1993)，頁 232。

9 Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford University Press,1997)，頁 2；Michel Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Vintage, 1979)，第 1 卷。

固該規範本身顯然不可變的現實，循環就完成了。若主體對該規範感到有衝突，並採取行動顛覆破壞它，這個循環就有了缺口。「主體性」既牽涉到一個人在文化所提供的範疇系統中所佔有的任何位置，也牽涉到這個人對這些位置的一切認同感。

我所關切的案例，亦即如何診斷某人理性還是不理性，並不像性別議題一樣必然出現在每個人身上。一個人不會在出生的時候被宣告，「這是個理性的人類！」但當一個人的理性確實成爲一項議題的時候，精神病學和生物醫學學科會透過一個人自身的經驗或其他人的觀察，提供一組健康和疾病的分類範疇，而一個人可能根據該範疇被形容爲譬如「躁鬱的」。當這個詞彙被運用在我身上的時候，我開始將自己視爲「一個躁鬱的人」，並因此將這項知識的教條意涵吸納到我自身之內。但巴特勒跟傅柯強調規範與主體形成之間的圈狀循環，這在精神疾病的情況裡導致一種令人不安的結論。由於躁鬱這個範疇表示一種非理性的狀況，我似乎陷在一個循環的過程中，而這項過程剝奪掉我成爲一個主體的所有能力。也就是說，一旦我站上不理性的這個主體位置，我的行爲就永遠會被理解爲不理性的，無論我怎麼抗議也沒有用。

爲了以民族誌的方式瞭解這樣的陷阱，我們需要社會生活方面的解釋（accounts），而且不止涉及語言層面，同時還有行動、概念、夢、體制、角色、對象、交流、記憶、表達、姿態，以及其他許多受到社會改變的各種實踐。[11] 若我們把要探索的主體性所在的社會脈絡加寬和加深，會找到跟佛洛依德在精神（psyche）中所發現類似的裂隙（gaps）、失誤（slips）以及旁

10 Butler, *The Psychic Life of Power*，頁 3、19。

11 雖然我能夠理解巴特勒爲何如此敘述，但我認爲，她的敘述中對語言學方面的強調（例如以上

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

支（sidelines），而它們的外顯有個著名的稱呼：「日常生活的精神病學」（psychopathology of everyday life）。能夠看到這樣的裂隙是很重要的，因爲它們包含了臣服（subjection）所無法控制的地方。巴特勒指出，由於一個人實際演出例如女性性質這樣的規範時，從來不可能完全具現該規範本身，因此體制和權威必須不斷重複致力於鞏固該規範，並強化它的控制力。正如性別規範是（套用巴特勒的話）「不斷被其本身的無效糾纏著」[12]，我主張理性規範也是不斷被不完整、不一貫以及矛盾糾纏著。

我們可以用如此的方式描述社會實踐，使這些種類的裂隙和失誤具有社會而不是精神的形式。言說心理學（discursive psychology）是一種將語言置放在其社會脈絡下進行分析的研究方式，此種心理學將心理特徵和稟性（disposition）視爲我們透過社會互動而完成的成就，並主張我們可將精神現象理解爲由社會、語言行爲所導致，而非經由個人之內的私下、內在的過程而導致。因此，言說心理學主張，心理學應該以研究這些外顯的行爲做爲根據，而不是以假設性的，而且基本上無法觀察的內在狀態爲根據。[13] 社會學家艾佛瑞．戈登（Avery Gordon）曾指出，沒有明顯起因，卻在社會

引言中的諸多語言學詞彙）不必要地創造出這個陷阱。對巴特勒而言，主要是語言的詞彙提供了條件，使社會生活成爲可能。就她將焦點放在社會存有在邏輯上的必須條件而言，這種強調也許是恰當的。但我在此的目標，是找出一種以「無法從人們的談話中推演出的」「內嵌知識」（embedded knowledge）爲根據的知識形成方式。見 Annemarie Mol, *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice* (Durham: Duke University Press, 2002)，頁 15。

12 Butler, *Bodies That Matter*，頁 237。

13 Michael Billig, *Freudian Repression: Conversation Creating the Unconscious* (Cambridge: Camdridge University Press, 1999) ，頁 140。亦可參見 Deborah Cameron 與 Don Kulick, “Introduction: Language and Desire in Theory and Practice,” *Language & Communication*, no.23 (2003)，頁 93-105。

生活上產生強大衝擊的，抑制的、神秘的力量所扮演的重要角色。這些力量不該被視爲言語無法描述或外於語言的內嵌衝動（urge），而應該是語言的構成性資源（constitutive resource），是我們不想認知，卻又推入意識中不得不認知的社會事實。[14] 這會意味著，人類生活中那些黑暗、抑制的力量不必然只隱藏在精神中，而可能隱藏於包括語言在內的公眾社會過程（public social process）中。隱匿（concealment）可能以社會的方式發生，透過以社會方式禁止將某些社會實踐、認同或角色集結在同一個脈絡下來完成。即便某個特定的主體浮現，也可能會被「某些不在場，某些不可以或絕不能加以表達的其他宣稱（enunciation）」所型塑。[15] 我們可以將這種隱匿稱爲社會的而不是精神的抑制，其中牽涉到的禁止行爲可能會利用常見的社會偏見形式，例如以種族、性別或階級歧視的形式進行。

社會語言學家唐・庫里克（Don Kulick）對「社會抑制」（social repression）如何生產性別化的主體性做出有力分析。他主張，性別主體位置是關鍵地受到「某些無法或絕不能加以表達的宣稱」所形構。[16] 一個人若「在社會意義上是『異性戀女人』，照理就要〔對男人對性的慾望〕說『不』，這是生產一個**女性性主體**（female sexual subject）的必要部分。而一個人若在社會意義上是『異性戀男人』，照理則**不會**〔對女人對性的慾望〕說『不』，這就生產出一個男性性主體」。[17] 當一名男「同志」帶著性的要求接近一名「異性戀男人」的時候，該名「異性戀男人」就被置放在一個他

14 Avery F. Gordon, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997)，頁 22、206。

15 Don Kulick, "No"，頁 141，見 *Language & Communication*, no.23 (2003)，頁 139-51。

16 同前註。

17 同前註。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

往往感到無法忍受的位置。引起男同志的慾望使他陷入一個左右爲難的位置。若他說「好」，那他就會進入男同志的主體位置，若他說「不」，則會進入女人的主體位置。當一名異性戀男人因爲被迫要進入一個男同志或者是女人的主體位置而感到被貶低的時候，往往也是對那名男同志爆發暴力舉動的時候。這些不同的主體性（同志、異性戀、男人、女人）都被用以防止某些特定行爲結合在一起的社會規則所型塑。[18]

庫里克分析的案例跟教學會診中的相當不同，因爲對醫師定下的範疇說「不」（即便說話者可能並不希望如此），並**不**在於說「不」的系統內（如庫里克所分析的案例），人們主動使用這個說「不」的系統來生產他們所慾望的主體性。相反地，對一項醫學診斷說「不」，往往被醫生理解爲表示說話者「患有心理疾病」。確實，精神病學的研究明白將「洞察力貧乏」（poor insight）視爲可診斷爲患有心理疾病的依據，而洞察力貧乏被定義爲不同意醫師對自己做下的精神診斷。[19] 對於一名活在某項心理疾病描述之下的人而言，可能給予該人的一套醫療意涵是如此有限，以致於該人加以拒絕和抗拒的努力也再度被定義爲是疾病。在波頓先生的教學會診中，他企圖描述自己的意圖和動機，但回應他的卻是他有心理疾病這項診斷。他呈現出自己是一名正直的年輕人，有禮貌，深爲他的家人所愛，並

18 同前註。

19 在精神醫學中，「洞察力貧乏」被視爲精神病理學的一種常見特徵，特別是精神分裂症。對這項議題較早期的討論請見 A. Lewis, "The Psychopathology of Insight,"*British Journal of Medical Psychology 14* (1934)，頁 332-48。心理學家們曾在病患對治療建議的遵守程度以及治療的結果上，探索洞察力的效果。參見 A. S. David 的 "Illness and Insight,"*British Journal of Hospital Medicine 48*, no.10 (1992)，頁 24-35，以及 "Insight and Psychosis,"*British Journal of Psychiatry 156* (1990)，頁 798-808。

且在學業和工作上都已經有傑出表現；由於接觸到天使塵，導致他變得有妄想症、具自殺傾向，並取得一把槍；由於過去和現在的壓力加在一起，導致他不勝負荷，而他的反應是離開大學。他瞭解自己情況不對，因此打電話求助，結果他在河岸醫院的急診室被嚇壞了，因爲他完全是孤獨一人，並被威脅施打他不信任的針劑。[20] 相反地，在精神病學描述中，是憂鬱和焦慮導致他的日常習慣、讀書能力，以及對於遠離家園的忍受能力有所改變，憂鬱也影響到他的自殺傾向和妄想症思緒，以及他去買槍的行爲。天使塵被視爲一個可能的影響，但整體而言，波頓先生展現出先憂鬱後躁狂的型態：入院時，他的離題言語和自大妄想顯示他處於浮誇躁狂狀態。由於精神科醫師的知識和權威使然，他們的描述無疑在醫院中具有關鍵效力。波頓先生實際上是試圖對「一個患有躁鬱症的人」這個主體位置說「不」，但一旦他被醫師判定患有躁鬱症，他這些努力反而被視爲更能證明他並不理性的證據。

在波頓先生的會診教學裡，有很重要的「執行性」（performativity）元素，這項元素也存在於其他教學會診，以及我在第 2 章中描述的小小揶揄執行中。用哲學家奧斯丁（J. L. Austin）的話來說，「執行性」意指「**開口說話的某人在說出那些話的當下**就做成了某件事」（There is something which is *at*

20 非裔美國人在 20 世紀早期曾經歷到如塔斯克吉研究（Tuskegee Study）等醫學實驗之害，使凱斯・波頓的懷疑並非無的放矢。在塔斯克吉研究中，有 400 名貧窮而大多不識字的黑人被徵召參與一場梅毒自然生成史的實驗。即便在盤尼西林發展成一種可用的有效治療劑之後，這項研究仍然持續進行，以便讓研究者觀察梅毒後期造成的效應。這項研究在 1972 年被媒體披露之後才終止。波頓先生確實聲明三次，他被那些不知名的針劑嚇壞了。關於塔斯克吉研究的歷史，參見 James H. Jones, *Bad Blood: The Tuskegee Syphilis Experiment* (New York: Free Press, 1981)，亦可參見 Susan Reverby, *Tuskegee's Truths: Rethinking the Tuskegee's Syphilis Study* (Studies in Social Medicine. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000)。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

the moment of uttering being done by the person uttering.）。[21] 當一名有資格的法官說出「我現在宣布你們成爲夫妻」這句話時，他所說的這些話一出口，結婚這件事就發生、完成了。對於接受這項宣布的兩人而言，兩個新的主體位置，「丈夫」和「妻子」，也存在了。[22] 由於按照定義，會診教學中的醫師們是擁有足以做出診斷的知識和權威的人，因此他們所說的話（波頓先生有躁鬱症）也以執行的方式爲他帶出一個新的主體位置，使他變成爲一個活在躁鬱症描述之下的人。另一種往往掙扎著（但卻無法）浮現在會診教學中的主體性形式，是有理性的主體，也就是一個擁有自我認識（self-knowledge）與能動性（agency），而且更重要的是，有能力去理解逐漸展開的事件的人。矛盾的是，從一個接受診斷者的觀點看來，即便他／她本人可能不希望如此，但對心理疾病的分類範疇說「不」，往往本質上會被視爲「有心理疾病的」，並因此完全沒有能力成爲一個適當的「主體」。

會診教學中的病患們在努力對醫療範疇表明一種對立的立場同時，也對幾項事情表達出積極正面的慾望：有的病患希望能獲得一種主體性和能動性，使他／她們能抗拒被人用精神病理學的詞彙來描述，因爲他／她們的個人情況就是與之不相符（例如宣稱自己沒有瘋的波頓先生）；有的病患希望能獲得一種主體性，使他／她們有力量抗拒精神病學測試的合理性（例如不想倒著拼「cloud」這個字的米勒女士）；還有病患希望能獲得一種主體性，使他／她們能自己來定義何謂正常，以及判定自己能夠如常生

21 J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (New York: Oxford University Press, 1965)，J. O. Urmson 譯，頁 60。強調字體爲原著所加。

22 Cameron 與 Kulick 會主張，在一切執行中所做的事，都牽涉到主體的浮現。請參見他們的〈前言〉。

活的標竿是什麼（例如文森女士，她覺得當自己速度快的時候是正常的）。以上可能只是這些場合裡所包含的眾多慾望和慾求中的少數幾項，而這一切慾望和慾求共同構成推動驟浪浪頭的主要力量之一：在一個醫療模範（model）幾乎沒有提供多少空間的地方，堅持病人的主體性。

總而言之，在會診教學的脈絡下，儘管病患偶爾會試圖抗拒診斷性的測試，或將該項診斷轉而用回醫師自己身上，但醫師們所使用的醫學分類系統理所當然到就是能勝出。病患們名符其實地在醫院掌控之下，醫師們幾乎可以完全控制所開的藥、必須住院多久，以及提出怎樣的報告。除此之外，大多數病患既想要也需要醫師的善意和累積的經驗，因爲若醫師們因此能做出適切的診斷，並提出病患可忍受的相應治療，就能減輕病患遭受的痛苦。許多病患先前就曾進過這間醫院，並至少有時候會表示因爲這間醫院的治療而受惠。透過對這些正在進行的複雜過程的短暫檢視，我企圖彰顯病患們爲了表達出下面這點而進行種種奮鬥的多重面向：由於他／她們的精神狀況而導致的病理性非理性狀態，並不能完全含括他／她們身爲一個人（personhood）的全部。我同時也希望能讓讀者們看到，醫學範疇本身也可能有鬆散之處，就跟所有分類系統一樣，會有彼此交叉重疊的模糊界線和狀況，而學生們只能透過分析每個病例，才能學到如何善加運用之。這個分類系統並沒有清晰、毫不模糊的規則能規定它所包含的詞彙該如何被運用。

我將以一項警告結束本章。執行性理論之父奧斯丁曾清楚區分什麼例子的語言是有執行性的語言，而什麼不是。特別值得注意的是，區別的標準落在「言語說出時的情境（circumstances）」[23]。「因此我們可能說，『由於

23 J. L. Austin, *How to Do Things with Words*，頁 76。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

是**他**說的話，因此我視爲一項命令，而不是請求』」[24]。「是**他**說的話」，可能表示該人由於自身的社會地位或者會使用強迫力量，而能逼使他人服從或懲罰不服從的行爲。若要清楚屬於奧斯丁定義下的執行性案例（可稱爲「強烈的以言行事的效力」）（strong illocutionary force），就必須和其他只有「微弱的以言行事的效力」的案例有所區分。[25]「我現在宣布你們成爲夫妻」這句話若由一名法官、正規宗教人士，或一艘船的船長說出來，就會構成結婚這件執行性行動，但若由以上這些身分之外的人來說，則不然。「是個女孩！」這句話，若是在這名嬰兒出生時由一名醫護人員宣告，並隨後有一份文件證明，這就構成「使嬰兒成爲女孩」的執行性行爲。但若是由父母宣告這句話，則沒有這樣的意義，除非父母正好是有權力塡寫出生證明的人士。[26]

至於帶有微弱以言行事的效力的行爲，其目的也許較在於表達一項願望，而不是在世界上造成改變。在教學會診中，大部分病患的回嘴都屬於此類。不論誰希望怎樣，如果醫師說你是躁鬱症患者，並把它寫在你的病歷表上，那麼在醫學權威運作的脈絡下，你就是了。醫學權威運作的範圍如此廣大，以致於無論想要被分類成其他範疇的願望有多強，這樣的願望在世界上往往沒有多大效力。然而，在表達一項願望的同時，也表達了說出這項願望的人本身的一些部分，亦即，無論多麼微乎其微，這項願望都彰顯出一個人主體性的一個面向。正如「對於一個願望的描述，正是對其

24 同前註。強調字體爲原著所加。

25 Emily M. Ahern, “The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts”，頁 14，收錄於 *Man 14*, no.1 (1979)，頁 1-17。

26 Butler, *Bodies That Matter*，頁 232。

之實現的描述」這句話所示，基於這個理由，凱斯・波頓的親吻可以被理解爲一項願望的表達，他希望自己對於親人的深切關愛能變成自身醫療描述的一部份，並能在世界上被當作一項眞正的動機加以認眞看待。這是不可能的。然而即便如此，用維根斯坦的話來說，表達出這樣的願望，仍能被理解爲「對其之實現的描述」。有人可能希望這樣的表達能在世界上具有更大的效力，而不單單只是願望而已，但這會需要一種能更深入地將病患的社會環境納入考量的醫學知識。即便這點還難以做到，我們仍希望（就像在教學會診的場合裡），類似波頓先生這樣的病患所做的努力能被視爲一種資源。他們努力影響那些針對自己的醫療式解讀，而且其動機不是要拒絕一項診斷，而是要豐富這項診斷的意涵。

譯註

i 〈我現在宣布，你是個躁鬱症患者〉爲《雙極探險》（*Bipolar Expedition*）第 4 章，文中指稱躁鬱症之原文包括 “manic depression” 與 “bipolar disorder”，後者爲《精神疾病診斷與統計手冊第四版》中所使用之詞彙，台灣有譯爲「雙極性情感疾患」。在《雙極探險》一書的〈序論〉中，作者愛密麗・馬汀提到，她「偏好使用較老派的語詞『躁鬱』（manic depression），因爲它讓下面這個問題保持開放：這種狀況應該被理解爲只是一種疾病，或者也是一種心理型態？但是，當我描述田野研究的語境時，我將依循與我對話者的用法」〔編按：請參見同時收錄於本書的〈躁鬱簡史〉，頁 1-22〕，而在本文中將 “manic depression” 統一譯爲「躁鬱症」。

ii 出現攻擊性的言語。

iii 爲躁鬱症的基本症狀之一，講話速度很快，停不下來，旁人幾乎無法打斷。

iv 其特徵是生氣勃勃、精力過度旺盛、非常（有時過度）樂觀、自信等。

v 相信人類如今活在一個即將毀滅的時代，只有該教派的眞信徒才能得救。

vi 喪失辨識自己與所在之空間、時間或其他人物之間關係的能力。

vii 對事物失去興趣，感覺不到快樂的感受等。

viii 一些思想、衝動或影像等意念反覆或持續闖入意識中，造成困擾或引發焦慮，往往引發強迫症狀。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

病例九：我怎麼會在這裡？

木耷

「你知道這兒是哪裡嗎？」

陳女士的病友挨著護理站櫃枱偷偷笑，然後很神秘地對護士說——

「這裡是瘋人院。」

長長的日子裡，媽媽用床單密密包裹自己，躲在床鋪和電視櫃間的凹洞裡終日不睡或昏睡。如同彼得森女士所述，洗澡也變得困難萬分，每次幫媽媽洗澡都得先經歷反覆的勸說與對峙。許多個醒來的早晨，張眼見到的是媽媽在床邊害怕的表情；吃飯時、散步時、乘車時，什麼事都沒有安靜坐在客廳時，驚懼無聲無息地到來，媽媽突然抓緊我，顫抖，甚至嚇得哭出來。「像是有人用手掐著我的心」，媽媽這麼形容襲擊她的驚懼。她太害怕，需要有人在旁壯膽，而我的午寐也是種不在場，媽媽在恐慌至極時會搖醒我，訥訥地說可不可以先不要睡 。

在網路討論區見到每日服用 50 毫克思樂康的一位病友說：「思樂康實在是太棒了！」怔然良久，媽媽曾於 CT 醫院就診年餘，當時的 V 醫師開服的思樂康一日總劑量高達 800 毫克，尚不論同時並進的其他藥物。大量的藥物壓制不了驚懼，副作用卻顯明地發生著，嗜睡、頭暈、頭痛、便秘、口乾、視覺模糊、體重增加，一撮撮掉落的頭髮隨著水流在排水孔迴

旋不去……，以及不知是哪種藥物所造成的解尿困難、手抖、坐立不安和肌肉緊張。CT 醫院的臨床心理師與媽媽會談後，憂心忡忡問我這樣的狀態持續多久了？她認爲情況很嚴重，媽媽答不出自己的生日和年齡。步出會談室的媽媽很懊惱，害羞又抱歉地說不知怎麼回事，「話到嘴邊要講就不見了」、「都想嘸」。

陳女士，1944 年生於澎湖虎井，是原生家庭與夫家各八個兄弟姊妹中的長女與長媳，二十多歲時離家學習裁縫，曾於台南、高雄等地執業，1970 年婚後定居台北，育有二女一子，子女上進，先生事業有成，爲他人眼中的全福之人。陳女士長年爲失眠所苦，四十多歲時因腫瘤摘除子宮與雙邊卵巢，據婦科醫師診斷，由於術後未能定期補充賀爾蒙，致使陳女士情緒不穩、屢生自戕的念頭；並曾因而一度就診於市療精神科。賀爾蒙失調事件數年後，陳女士再次陷入精神困境，2004 後半年病況趨烈，鎮日驚懼無法獨處，輾轉於北部公私立醫療院所和大小廟宇，轉至市療就診約 8 個月後，於 2007 年 4 月開始住院治療。

告假至病院參加個案討論會，案主是陳女士。

主治醫師表示，能用的藥已試過一輪，可能的副作用都發生著，療效卻很有限，覺得媽媽的個案很特殊，不是典型的情感性精神病（憂鬱症、恐慌症）等所能斷定，希望能提到例行的個案討論會，也希望病人和家屬都能到場。隨即週間陸續有住院醫師、社工師、心理師跟職能治療師找媽媽晤談，自己也以家屬的身分被住院醫師和社工師各約談了一次。

與家人一起陪著媽媽步進約莫幾十個人的會場，許多是護校生和醫科生，最後一排則是年輕的住院醫師和主治醫師，媽媽的主治醫師和住院醫師也坐在台下，原以爲是主治醫師間的討論會，現場看來應該是教學案

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

例。媽媽被帶至台前，由一位主治醫師主問，當眾會談，幾十個聽眾在場聆聽。剛開始媽媽有些緊張，一些例行問答過後漸漸好多了。

有些答案還殘留著昔日伶牙俐齒陳女士的風範。

醫師說：「你的先生、小孩都對你很好，你很享福啊！」媽媽笑著答：「對啊，在『這兒』享福。」醫師詢問幻聽的狀況，請媽媽描述所聽到的聲音，接著再問，怎麼知道聽見的是人的聲音，而不是鬼的聲音或神的聲音？媽媽大概不覺得這是個問題似地笑著說：「鬼我又沒見過，神的聲音我也沒聽過。」現場氣氛剎時一鬆，笑聲響起。醫師又問：「妳會不會怕死？」媽媽仍是笑，沒直接回答怕不怕，答話可約略轉譯成一句：「死亡不是用來害怕的。」最後會談結束站起身時，並且向台下俯身致意說：「謝謝大家。」

有些提問在這樣的公開場合出現令人難以應答。譬如，醫師問媽媽想念外婆嗎？爸爸早從前幾個對答就已拿起手帕頻頻拭淚，我則處於備戰狀態，先前聽朋友談過的討論會狀況讓我作了必要時也只好吵架的打算，而媽媽停頓了會兒，顯得僵硬的聲音簡單敘述她總是夢見外婆、夢見家鄉。原很擔心醫師間會當著媽媽的面討論病情，所幸晤談近半個鐘頭就讓我們帶媽媽先離開會場。

一直以為心跳與呼吸是對應的，人喘時心跳也會加速，但媽媽即使害怕到很喘時，心跳也只有五十幾到六十幾下。護士對我的詢問耐心解釋，交感、副交感神經云云的不能完全理解，意思大概就是：因為太害怕了，心臟負擔不了過度激烈的跳動，反而會以抑制心跳的方式來表現。個案討論會結束當晚八點再度回到病房陪夜，媽媽坐在病床上，表情驚懼害怕，喘著氣，神智又不太清醒地問：「我怎麼會在這裡？」❖

不能再靦腆了

克里斯多夫・連恩著　鄭亘良譯

克里斯多夫・連恩（Christopher Lane）

現爲美國西北大學英語系教授。教學與寫作領域包括維多利亞時期與當代英國小說，並專長於 19 世紀心理學、精神病學與知識史等。著有《仇恨與文明：維多利亞時代英國的反社會生活》（*Hatred and Civility: The Antisocial Life in Victorian England*, Columbia University Press, 2006）與《害羞：正常行爲如何成爲一種疾病》（*Shyness: How Normal Behavior Became a Sickness*, Yale University Press, 2007）；《害羞》自出版後已廣譯爲日文、韓文、法文。

連恩替《今日心理學》（*Psychology Today*）撰寫部落格「副作用」：http://www.psychologytoday.com/blog/side-effects。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

鄭亘良

中央大學英美語文學系碩士畢業，碩士專攻性／別研究、酷兒研究、文化研究。曾替《電影欣賞》與中央大學性／別研究室超薄會議翻譯學術文章。日日春關懷互助協會翻譯義工。熱愛電影。

我母親 6 歲時，她常常假裝自己是一匹馬。她極度地害羞[ii]，寧願以「四隻」腳奔跑，也不願忍受用兩隻腳站著與陌生人說話的煎熬。那時納粹德軍正在轟炸倫敦和南英格蘭，這是許多小孩內心恐懼的來源。由於我的祖父母擔心我母親的安危，所以將她送到寄宿學校，此舉也更加深我母親的焦慮。一到了寄宿學校，我母親便放縱地像馬一樣地在戶外騰躍好幾個小時，當那行爲不可行時，她便躲到練習室，帶著澎拜的內心卻安靜地彈著鋼琴。

沒人覺得她特別怪異，也沒有人建議她的古怪行爲需要藥物治療。對於她模仿馬的怪樣子，我的祖父、母只聳聳肩一笑置之，就當這行爲是一個被賦有豐富想像力的女孩所表現出的迷人特質，並且耐心地等她改變。多年後，我母親仍繼續彈鋼琴，也依舊是那麼地特立獨行，甚至成爲了知名的音樂治療師，在倫敦諾多夫羅賓中心（Nordoff-Robins Center）專門治療有學習障礙的孩童並擔任講師。

在我母親那一代，害羞的人被視爲內向、或許有點笨拙，但絕不是精神上有病。那時候的成年人欣賞他們靦腆的特質，一提到靦腆就讓人想到書香氣息、謹慎矜持與對孤獨的渴望。但現在害羞不僅僅只是害羞而已，而是一種病。它有各式各樣過於誇飾（overwrought）的稱號，包括「社交焦慮」（social anxiety）和「逃避性人格障礙」（avoidant personality disorder），這些痛苦據說困擾了數百萬人（一些調查估計出每 5 人就有 1 人有這問題）。[1]而

1 Murray B. Stein, John R. Walker 和 David R. Forde, "Setting Diagnostic Thresholds for Social Phobia: Considerations from a Community Survey of Social Anxiety," *American Journal of Psychiatry* 151.3 (1994)，頁 408。Ronald C. Kessler 和他同事將所有焦慮疾病人口加總，焦慮疾病人口數驚人地佔了總人口數的 28.8%，但估計單單是社交恐懼症就困擾了 12.1% 的人口（大約每 8 位就有 1 位）。請參見他們的文章："Life Prevalence and Age-of-Onset Distributions of *DSM-IV* Disorders in

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

且自從美國食品藥物管理局（the U.S. Food and Drug Administration）於 1990 年代早期同意強效精神治療藥物適合用來醫治這些精神狀態後，為了治療這些現在被專家視為醫學疾病但其實只是常態的情緒表現，無數的美國人和英國人，每天都吞下高劑量的抗憂鬱藥物帕羅西汀（Paxil）、百憂解（Prozac）、樂復得（Zoloft）和其他藥錠。

和我英國家鄉的人不同，美國人被認為是地球上最喜歡交際與群居的人。所以當大多數的美國人覺得和陌生人說話是種**恐怖**的經驗，並且說他們寧願去死也不願公開演講，那代表某件巨大的事情正在發生。[2] 湯馬士・傑佛遜（Thomas Jefferson）曾充滿熱情地說：「美國人的性格的一部分就是認為天下無難事，只要以決心與巧思（contrivance）[iii] 就能克服一切困難。」[3] 現在，假設我們相信卓越傑出的精神病理學家和以藥品獲取暴利的藥廠的說法，那麼將近有 19% 的人口很害怕別人的評價，他們會迴避那些可能會招來評價的活動。[4]我們珍視熱情洋溢**與**害羞，以及許多類似的豐富情緒，但現在這樣的日子已經逝去。今天，許多精神病理學家和醫生斷言那些不夠外向的人可能得了精神病。

精神疾病診斷數暴增的原因之一就是醫生與精神病理學家幾乎沒有負

the National Comorbidity Survey Replication," *Archives of General Psychiatry* 62.6 (2005)，頁 593。

2 John H. Greist, James W. Jefferson 和 David J. Katzelnick, *Social Anxiety Disorder: A Guide* (Madison: Madison Institute of Medicine, 1997, rev. 2000)，頁 2。此書作者們引用 *The Book of Lists* 一書，後者宣稱公開演說是美國人所害怕的事情的第 1 名，而怕死只是第 6 名。

3 Thomas Jefferson, "letter to Martha Jefferson (March 28, 1787)," *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* (New York: Random House, 1998)，Adrienne Koch 和 William Peden 編，頁 387。

4 Stein, Walker 和 Forde, "Setting Diagnostic Thresholds"，頁 408。根據他們調查，那些經歷「社交焦慮綜合症狀」的人數比例達到 8.7% 的新高（upper ceiling）。

起舉證的責任。他們說，社交焦慮包括小從怯場、大至面對批評與尷尬場面時嚇到手足無措等（最常見的夢魘是獨自在餐廳用飯，緊追在後是擔心害怕到手發抖，第三名是避免上公共廁所）。有些醫生還把擔心聽起來像蠢蛋與害怕在社交場合被問倒的焦慮視作社交焦慮障礙的症狀——但這些擔憂害怕無疑地困擾著地球上幾乎每個人。[5]看看這些如橡皮般可任意改變的診斷方針，我們就很容易理解爲什麼「疾病」能被如此廣泛地診斷出來。但令人難以理解的是，爲什麼會有那麼多人把精神診斷看得那麼認眞，甚至爲什麼那麼多人還接受精神衰弱的診斷呢？

害羞轉爲疾病是在一群經過小心篩選的開會委員所召開的密室會議中所決定的。經過 6 年的開會過程，這一小群自我挑選出來的美國精神病理學家達成一個影響巨大的全新共識：害羞和其他一些類似的個性特徵就是焦慮和人格障礙。而且焦慮和人格障礙並非起源於精神衝突或社會緊張，反而是源自體內化學物質不平衡或是腦內神經傳導介質錯誤。

美國精神醫學學會（American Psychiatric Association）自 1980 年大張旗鼓，並且對其修改後的診斷標準充滿信心，在其大幅擴編的《精神疾病診斷與統計手冊》（*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM*）[iv] 第三版中，增列了「社交恐懼症」（social phobia）、「逃避性人格障礙」（avoidant personality disorder）和其他數種相似的症狀。在這本多達五百頁的手冊、世界精神科醫師的聖經中，內向的個人變形爲輕微的精神病患，而且症狀包括冷漠、遲鈍、甚至只是「獨處」。[6]

5 "Social Phobia," *DSM-IIIR* (300.23)，頁 241。

6 Robert L. Spitzer 於 1978 年 4 月 12 日寫給人格障礙諮詢委員會（Advisory Committee on Personality Disorder）的建議。不過這些精神病理學家顯然忘記隱私權主要的法律定義是人們有不受打擾

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

雖然這些精神科醫師常戲稱這本參考手冊為他們的聖經，但無法抹滅的事實是，他們仍舊遵從這本手冊所宣佈的每一個診斷原則與細節。《精神疾病診斷與統計手冊》的影響也遠遠超越精神病理學的領域，遍及廣大的社會網絡機制，如各健康衛生單位、社福單位、醫療保險、法院、監獄和大學。這裡論及的精神病理學家只花了幾年的時間就更新他們的手冊並將一般情緒變為醫學疾病，但他們的討論——第一次在本書中詳細地列出來——卻很少詳細論述他們關鍵決定的長遠影響。有些人期望能反省深思認為國家半數人口患有精神疾病的意義是什麼（最新全國調查的主要結論）[7]，這些人或許就會驚訝地得知這些精神病理學家根本的關切，竟包括如何有效地把佛洛依德學派排除在精神病理學之外、如何獎勵盟友的努力，以及哪些人應該因為從字典中挑出一個詞彙而受到讚賞。在處理廣大人類經驗時，《精神疾病診斷與統計手冊》將人類經驗的複雜性抽空，並且將它簡化為生硬的主張，最後依據這主張決定這國家與其他許多國家數百萬條生命每天的命運。

第四版於 1994 年出版，當中又增加了四百多頁和許多新的精神障礙疾病。第四版賣出一百多萬本，部分原因是保險公司需要依據《精神疾病診斷與統計手冊》的診斷才會批准賠償，而被告辯護律師將之視為福音，用來替他們的當事人辯護或減輕他們的罪責。另外，1990 年代時，《精神疾病診斷與統計手冊》與另一套診斷系統競爭：由日內瓦世界衛生組織

並獨處的權利——在 1890 年代隱私權的法律概念經歷重大改變時，這條定義首度被援引。請參見 Samuel Warren 和 Louis Brandeis, “The Right to Privacy,” *Harvard Law Review* 4.5 (1890)，頁 195。

7 Kessler et al., “Lifetime Prevalence and Age-of-Onset Distributions”，頁 593：「大概半數的美國人一生有幾次都會達到《精神疾病診斷與統計手冊》第四版所定義的失常標準。」

(World Health Organization)所發行的《國際疾病分類》(*International Classification of Diseases, ICD*)。《國際疾病分類》比較偏好精神分析，也較少依據模稜兩可的敘事。但是，自《精神疾病診斷與統計手冊》第四版(*DSM-IV*)發行後，這套歐洲的診斷系統就喪失其威望了。相反地，《精神疾病診斷與統計手冊》取得全球權威的位置，這結果使得原本只是社交焦慮和相關疾病的地區性觀點反而大大地增加其全球重要性。其實，隨著管理式醫療照護服務(managed care)[V]與製藥工業的發展，這本參考手冊就已經開始改變我們的世界如何思考精神健康。最近一位精神分析學家就痛惜地對我說：「我們過去還有一個詞兒來形容過動症(ADHD)患者，我們叫他們**小孩子**(*boys*)。」

當這麼多行爲都被視爲精神障礙，我們有可能過著正常的生活卻不碰上當中任何的疾病嗎？「你覺得你的朋友只是遇到一般的問題，」荷勃·柯勤(Herb Kutchins)和司都爾·柯克(Stuart Kirk)就解釋到：「但是美國精神醫學學會的研發專家們的診斷聖經卻提高你被精神病患包圍的可能性。同樣令你不安的是，你可能是他們的一分子。」[8]但《使我們瘋狂》(*Making Us Crazy*)這本書中，柯勤和柯克忽略幕後上百封書信的往來，這些書信往來卻紀錄了上述這些精神病理學備受爭議的一章，他們之所以忽略這些書信，無疑的是因爲他們都沒有取得這些書信的管道。所以當有人像我一樣想要重述這些書信討論並將他們放在毫不妥協的顯微鏡下檢視時，這個問題看起來更是棘手。

《精神疾病診斷與統計手冊》的專案小組完成其任務後，將情緒重新下標籤的工作就如光速般快速進行。焦慮障礙(Anxiety Disorders)臨床門診

8 Herb Kutchins 和 Stuart A. Kirk, *Making Us Crazy: DSM: The Psychiatric Bible and the Creation of Mental Disorders* (New York: Free Press, 1997)，頁 22。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

很快地大量出現在美國、加拿大和英國各大學中以研究和治療焦慮障礙問題。一些專家堅持他們只想要治療「極度害羞」[9]，但其他專家則承認他們無法辨識極度害羞特質與社交焦慮障礙之間的差別[10]，所以他們將二者擺在同一個、差異模糊的焦慮障礙連續體中。就例如《社交焦慮障礙指南》（*Social Anxiety Disorder: A Guide*）的作者們便出乎意料冷漠地說明：「害羞與社交焦慮障礙的界線並不明確。但每個人都應該會有些社交焦慮。」[11] 一個世代之前，這些人可能會執意認為：「每個人都應該會有些**害羞表現**（*shyness*）。」

基於這種混亂困惑，這些精神病理學家聘請公關公司來誇大宣傳這些模糊不清的資料並提高眾人對這些新障礙疾病的注目。然後市場行銷部門花了幾千萬美元模糊社交焦慮與一般害羞之間的界線，以便使我們覺得這二者都是使人虛弱的疾病。

大眾媒體天真的健康新知報導忠實地報導藥廠發給這些媒體斷章取義的採訪片段以及「影像新聞稿」。眾多報導中，一篇報紙報導便抓到了該特色，它警告讀者：「你不是害羞，你是病了。」[12] 連《華爾街日報》（*Wall*

9 參見 Lynne Lamberg, "Social Phobia—Not Just Another Name for Shyness," *Journal of the American Medical Association* 280.8 (August 26, 1998)，頁 685-6。以及 Claudia Kalb, "Challenging 'Extreme' Shyness," *Newsweek* (July 14, 2003)，頁 47。

10 參見 Franklin R. Schneier et al., "The Social Anxiety Spectrum," *Psychiatric Clinics of North America* 25.4 (2002)，頁 757-74。

11 Greist, Jefferson 和 Katzelnick, *Social Anxiety Disorder*，頁 7。也參見 Samuel M. Turner, Deborah C. Beidel 和 Ruth M. Townsley, "Social Phobia: Relationship to Shyness," *Behaviour Research and Therapy* 28.6 (1990)，頁 497-505，以及 Joyce Libal, with Andrew Kleiman, *Antidepressants and Social Anxiety: A Pill for Shyness?* (Philadelphia: Mason Crest Publishers, 2007)。

12 Colby Cosh, "You're Not Shy, You're Sick: Psychiatrists Discover a Crippling 'Social Anxiety Disorder' That Affects 13% of Us," *The Report* (June 19, 2000)，頁 49-50。

Street Journal）也屈服了，當中一篇標題是「抗憂鬱藥物有助治療極度害羞的人」，另一篇標題則是「只要吞一粒藥就能減緩怯場的緊張」。這兩篇標題指的都是長期使用像帕羅西汀等抗憂鬱藥物，而不是在偶爾充滿壓力的時候使用像普萘洛爾（Propranolol）等 β 受體阻斷劑（beta-blockers）。[13]

同時，《今日心理學》（*Psychology Today*）也幫忙給社交恐懼症起了新名字，叫「這十年的第一大疾病」（disorder of the decade）[14]，並估計全美受此病所苦的人口很快地從 3.7% 攀升到 18.7%，明顯地將社交恐懼症當作是「僅次於憂鬱疾病與酒精上癮的第三種常見的精神失調」。[15] 莫瑞・史騰（Murray Stein），一份由加州大學聖地牙哥分校（University of California, San Diego）出版的相關研究報告的主要作者，並且是積極支持害羞研究的學者，因此他成爲備受信賴的專家，時常出現在電視媒體和藥廠宣傳手冊上，力勸美國人應該爲他們的含蓄沉默尋求藥物治療。不過很少人卻知道他那麼有影響力的文章，居然只是根據一份單一報告，也就是針對居住都市的加拿大人進行隨機的電話訪問。

對許多精神病理學家和醫療保健專業人士來說，害羞現在成爲眞實疾病的一個面向。他們宣稱，以量質來比較，害羞幾乎可與每年光在美國就

13 Robert Langreth, "Drugs: Depression Pill May Help Treat the Acutely Shy," *Wall Street Journal* (May 3, 1999)，以及 Elyse Tanouye, "Easing Stage Fright Could Be as Simple as Swallowing a Pill," *Wall Street Journal* (June 30, 1997; eastern ed.)。

14 "Disorder of the Decade," *Psychology Today* 26.4 (July-August 1993)，頁 22。

15 3.7% 的數據是來自美國國家精神健康研究院（National Institute of Mental Health），http://www.nimh.nih.gov/publicat/phobiafacts.cfm（2006 年 6 月 8 日瀏覽）。18.7% 的數據是來自 Stein, Walker 和 Forde, "Setting Diagnostic Thresholds"，頁 408。引用是來自 David C. Rettew, "Avoidant Personality Disorder, Generalized Social Phobia, and Shyness: Putting the Personality Back into Personality Disorders," *Harvard Review of Psychiatry* 8.6 (2000)，頁 285。

see more please visit: https: / / homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

能開出二十億張處方箋的嚴重憂鬱症匹敵，而且顯然地已經成爲一種大規模流行病。琳恩．韓德森（Lynne Henderson）和飛利浦．辛巴多（Philip Zimbardo）是史丹佛大學（Stanford）的同事，也是位在加州帕羅奧多市的害羞研究院（Shyness Institute）的共同主任，他們便警告有一種「似乎正邁向傳染病規模層級的公共健康危險」。[16] 而《精神疾病診斷與統計手冊》工作小組的精神病理學家也宣稱，那些人「發出的抱怨可能只是社交恐懼症冰山頂端的一角」。[17] 他們也想知道有這麼多人不願演講是否就意味著「公開演說恐懼症應有別於其他社交恐懼症並被單獨歸類」。[18]

除此之外，名人也都偷偷收取高額報酬，然後無須提到藥品的副作用，只需哀嘆他們深受社交尷尬所苦（諷刺地是，他們是在電視與雜誌專訪上這麼做），接著力勸每個覺得自己有相同問題的人也去服用藥物。[19] 電視脫口秀節目也以此爲專題，例如「害怕人們的人們」，並鼓勵觀眾去「想像有一種恐懼，把你嚇得無法開車、購物、或甚至去剪頭髮」。[20] 書店

16 Lynne Henderson 和 Philip Zimbardo, *The Shyness Home Page* (Palto Alto, Calif., 2004): www.shyness.com/encyclopedia.html（2006 年 10 月 12 日瀏覽）。

17 Richard G. Heimberg et al., “The Issue of Subtypes in the Diagnosis of Social Phobia,” *Journal of Anxiety Disorder* 7.3 (1993)，頁 266。

18 Robert L. Spitzer 和 Janet B. W. Williams, “Proposed Revisions in the *DSM-III* Classification of Anxiety Disorders Based on Research and Clinical Experience,” *Anxiety and the Anxiety Disorders* (Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum, 1985)，A. Hussain Tuma 和 Jack Maser 編，頁 769。

19 星期日增刊雜誌《遊行》（*Parade*）在 2002 年 3 月 7 日那期增刊封面貼滿名人的照片，這些名人包括唐尼奧斯蒙（Donny Osmond）、芭芭拉史翠珊（Barbra Streisand）、唐納蘇德蘭（Donald Sutherland）、雪兒（Cher）和其他明星，封面顯示他們明顯地受社交恐懼症所苦，並且相當單刀直入地問讀者：「你和他們一樣害怕嗎？」

20 歐普拉（Oprah）《害怕人們的人們》（*People Who Are Afraid of People*，2003 年 3 月 4 日播放）：http://tapesandtranscripts.oprah.com/product.aspx?ProductID=432848（2006 年 10 月 12 日瀏覽）。

也充斥一堆相關的書籍，告訴那些「因害羞難堪而死」、以及那些覺得他們甚至可能「與世界格格不入」[vi]的人許多自我幫助與療癒的方法。這些書籍都標榜著大同小異的療法：面對你的恐懼、設想你的能力、立定能適度增長能力的實用目標，但是也要做你自己。[21]

美國國家精神健康研究院（National Institute of Mental Health）的一位代表更解釋極度害羞是「我們這時代最被嚴重忽略的疾病之一」。[22]所以，質疑者不是被這些專家代表打發就是被駁斥，說這些質疑者置他人性命於風險中並延誤那些人能趕快從嚴重精神疾病中解脫的時間。這些專家警告：我們幾乎都還沒開始治療這個報導太少的全國傳染病，並堅持有更多的人需要服用帕羅西汀、樂復得或其他類似的抗憂鬱劑。在這短短的八年之間（1985-1993），害羞的嚴重性被誇大，成爲西方世界診斷中最常見的精神障礙疾病之一。

我們怎麼到達這步田地的？過去幾十年來精神科醫師是眞的對這困擾百萬人、嚴重損害健康的疾病視若無睹嗎？或者那些具有影響力、和藥商搭檔合作（而且通常是接受藥商贊助）的精神病理學家是否誇大了僅僅折

21 Barbara G. Markway et al., *Dying of Embarrassment: Help for Social Anxiety and Phobia* (Oakland, Calif.: New Harbinger, 1992)；以及 Signe A. Dayhoff, *Diagonally-Parked in a Parallel Universe: Working through Social Anxiety* (Placitas, N.M.: Effectiveness-Plus, 2000)。也參見 Barbara G. Markway 和 Gregory P. Markway, *Painfully Shy: How to Overcome Social Anxiety and Reclaim Your Life* (New York: Thomas Dunne, 2001)；Bernardo J. Carducci with Lisa Kaiser, *The Shyness Breakthrough: A No-Stress Plan to Help Your Shy Child Warm Up, Open Up, and Join the Fun* (New York: Rodale, 2003)；以及 Martin M. Antony and Richard P. Swinson, *The Shyness and Social Anxiety Workbook: Proven Techniques for Overcoming Your Fears* (Oakland, Calif.: New Harbinger, 2000)。現在針對害羞最經典的研究是 Philip G. Zimbardo, *Shyness: What It Is, What to Do About It* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1997)。

22 Barry Wolfe，引自 "Disorder of the Decade"，頁 22。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

磨每個國家一群極少數人的問題呢？如果是，爲什麼精神病理學家與藥商要把像是害羞這種普通、但是或許難以面對的情緒狀態描繪成一定要以藥物治療的腦內化學物質缺陷？而還有其他哪些情緒和一般的恐懼可能會在下一版《精神疾病診斷與統計手冊》中變成主要的疾病呢（*DSM* 工作小組才剛開會討論 2011 年版本的內容）？

在《害羞：正常行爲如何變成一種病》（*Shyness: How Normal Behavior Became a Sickness*）中，我將回答這些迫切的問題。我將首開先例解釋社交恐懼症這個最讓人困惑也最缺乏定義的焦慮疾病，是如何變成我們這世代**最嚴重的**社會心理問題。而且我將從各種連結交錯的角度來敘述這則故事：創造出這些疾病的《精神疾病診斷與統計手冊》專案小組；利用高明的行銷技巧包裝這些疾病的藥商；在以相當不同的方式再現我們的焦慮之前，挖苦上述兩種行爲的小說與電影，以及精神病理學領域中的各大流派與戰爭，尤其是戰爭持續長達一個世紀的美國精神病理學領域，焦慮目前是大家最想爭奪的基石。

《害羞》這本書依據美國精神醫學會（American Psychiatric Association）中大量未公開、迄今仍難以取得的檔案，主要是過去流通於幾位主導角色的信件、手稿和協議備忘錄。我同時也引用流通在藥商主管間、之前仍是機密的備忘錄。我也將重述關於現今家喻戶曉的藥物的文件紀錄，這些文件紀錄表達了對這些藥物副作用嚴肅的關切。最後《害羞》也包括對所有上述論及的、重要的精神病理學家進行追根究柢的訪查。

在這些精神病理學家中，第一位訪問的對象是羅勃．史畢茲（Robert Spitzer），他可謂是 20 世紀最有影響力的精神病理學家，主導了重塑整個精神病理學規範的精神醫學會專案小組。當我造訪他位在哈德遜河旁的

家，他向我形容他的同事們如何設計新的精神疾病，並分享一些他過去如何阻撓對手的策略。而其他訪查的角色包括他的對手愛薩克．馬克思（Isaac Marks），他是住在倫敦、世界知名的恐懼症專家，也是第一位發明「社交焦慮」（social anxiety）詞彙的人，但他現在認爲大多數相關的資料文獻只是一種「廣告手法」。[23] 第三位是大衛．希利（David Healy），他是位頂尖的藥理學家，和史克必成藥廠（SmithKline Beecham）關係密切，也密切參與抗憂鬱藥帕羅西汀的臨床實驗，但近幾年來他努力地呼籲我們留意這藥物有時候會產生極度危險的副作用。

和史畢茲相較，立場和他相反的有邁克爾．萊柏溫茲（Michael Liebowitz），他是哥倫比亞大學（Columbia University）知名的精神病理學家，並替《精神疾病診斷與統計手冊》的焦慮障礙疾病小組委員會工作，也投入許多力量將社交恐懼症的形象塑造爲「被忽略的疾病」。[24] 與邁克爾常一起搭檔寫作的是理查．漢寶格（Richard Heimberg），他是天普大學（Temple University）成人焦慮門診（Adult Anxiety Clinic）的主任，他在這方面的研究是以研究約會焦慮起家。最後是大衛．克拉克（David M. Clark），他是倫敦大學（University of London）精神病理學中心的主任，他曾經針對社會焦慮的最佳療法，給予英國布萊爾政府建議。

《害羞》綜合所有這些資訊與文件的作用，不僅只是另一本揭穿這些製藥工業的爆料書籍，雖然現在製藥工業如何精明地操弄我們恐懼的細節正逐漸變成主要的新聞項目。畢竟，眾所皆知的事實是，我們的藥商所僱

23 Issac Marks，來自作者的訪問，2005 年 11 月 1 日。

24 Michael R. Liebowitz et al., "Social Phobia: Review of a Neglected Anxiety Disorder," *Archives of General Psychiatry* 42.7 (1985)，頁 729-36。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

用的華盛頓說客人數，還遠遠超過國會議員的人數，而且在 2005 年，抗憂鬱藥物光在國內就替這些藥廠賺了 125 億美金。[25]

《害羞》這本書所要呈現的是極具說服力的內幕，這個內幕是關於一些傑出的精神病理學家和藥廠贊助商如何將輕微的精神狀況建構爲重大疾病。然而，其中一部分的故事是關於新一波正在反轉的潮流。許多作家、專家與康復的病人都已經受夠了各式各樣的藥品廣告如雪片般充斥在媒體空間，也對媒體上所宣導的各種新病症，像是「間歇性爆發性障礙」（intermittent explosive disorder）（公路暴怒[vii]的委婉用詞），感到不解、懷疑和輕蔑。例如，《週末夜現場》（*Saturday Night Live*）的幽默短劇就常常嘲弄大藥廠：「如果你年過 45，又是男同志，你可能正深受同志更年期（queer-loss）所擾……。問問你的醫生，看男同志激素錠（Gaystrogen）是否適合你？」[26] 越來越多的電影、小說和病患支持團體的批評砲火也更加猛烈，當藥物治療出現越來越嚴重的問題，後者的嚴厲批評也如雨後春筍般紛紛出現。

這些批評力量集合起來，形成對精神病理學與製藥業強烈的反彈。《害羞》不僅集結這些迥異的觀點，並且開始對害羞（shyness）與焦慮（anxiety）的早期意義進行更深入的調查，因爲早期二者的意義皆與今天不同。我同時也會仔細論證將大部分人類情緒醫療化（medicalization）的哲學意義。最後，《害羞》深入幕後的觀點會證明各種根深蒂固的利益衝突、掩藏的研究資料、事業的野心目標，以及競爭激烈的市場行銷公司等力量如何共同極盡所能地誇大社交恐懼症和逃避性人格障礙，將這些我們不久

25 參見 IMS 健康資料庫（IMS Health Data），http://www.imshealth.com/ims/portal/front/articleC/0,2777,6599_18731_77056778,00.html（2006 年 6 月 8 日瀏覽）。

26 短劇網址：http://gorillamask.net/gaystrogen.shtml，2006 年 8 月 25 日下載。

前還能接受甚至歡迎的行爲變成需要接受醫療的病態。

無可避免的結果是，我們的社會已經嚴重窄化所謂的健康行爲，使我們某些怪癖和獨特的行爲成爲我們害怕甚至希望用藥物矯正的疾病，但是這些行爲只是青少年與成人都有的**正常**情緒表現。我們也不再能做一個可以正當地關心自己的世界、有時需要獨處的公民了。現在，我們的痛苦就是慢性焦慮、人格或情緒失調；獨處就是輕微精神病的徵兆；我們的異議就是對立性反抗疾患（Oppositional Defiant Disorder）的症狀；我們的憂慮則是藥物一定可以治癒的體內化學物質不平衡。

結論是，我們的社會既不是歐威爾式的妄想（Orwellian paranoia），也不是《美麗新世界》（*Brave New World*）裡危言聳聽的情節，將會在往後的世代發生。在一個無止盡地鼓勵我們日以繼夜保持「活力」與「幹勁」的文化中，「心情興奮劑」（mood brightening）已經變得無所不在。增進表現的藥物被廣泛地使用在許多的行業中，像是運動員、音樂家、白領上班族和勞工。有些醫生在公開批評這些藥物有時令人憂心的紀錄的同時，更擔心抗憂鬱劑正造成廣泛的情感遲鈍：例如改變我們情感依戀的強度、我們集中注意力的能力，甚至是我們在戀愛中用情的深度。

情感遲鈍最可悲的結果是造成人類各種的情緒感受幾乎消失，而且可能無法恢復，最後使人類生命經驗貧乏。不那麼久之前，巨大的傷痛使得獨居的愛蜜莉・狄金森（Emily Dickinson），能夠傳神地描繪出巨大傷痛後的肅穆（「一種莊嚴的感覺到來——／神經肅然地坐著，像墳」）[viii]。[27] 納撒尼爾・霍桑（Nathaniel Hawthorne）也能夠將他的緘默轉變成一種與世界

27 Emily Dickinson, “After great pain, a formal feeling comes,” *The Complete Poems of Emily Dickinson* (Boston: Back Bay Books, 1976)，Thomas H. Johnson 編，頁 162。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

對話的新方式，有一位評論家便精準地稱該方式爲「害羞的哲學」（philosophy of shyness）。[28] 亨利・大衛・梭羅（Henry David Thoreau）爲了能夠尋求隱居的空間，因此住在遠離城鎮的陋舍。梭羅拒收郵件、拒繳人頭稅，躲避人群，就只爲了「活得從容自在」（live deliberately）。[29] 在現在，狄金森可能需要服用百憂解；霍桑則得上歐普拉（Oprah）的脫口秀節目，大嘆自己飽受社交恐懼所苦；而梭羅因爲舉出公民不服從的行爲是個人應遵從其自我意識的權利，會遭到法官的審訊，並收到以《精神疾病診斷與統計手冊》爲標準的精神疾病診斷書。19 世紀的梭羅、霍桑、狄金森與無數人，帶給我們後人他們經過深刻反省與深思的智慧結晶。但是今天，精神科醫師只會給我們藥丸。

爲了順利說明這思想的根本轉變，我把焦慮症當成測試案例，以凸顯精神病理學和其對疾病的定義如何自 1970 年代後經過劇烈的改變。我以焦慮和害羞的簡史爲開場，比較二者於當代的觀點與古希臘、文藝復興時期和維多利亞時期觀點的差異。我將在接下來的兩章陳述《精神疾病診斷與統計手冊》第三版（*DSM-III*）的專案小組如何著手創造 112 項新的疾病，當中有 7 項是與焦慮有關。這兩章將一絲不苟地檢視接下來將發生的長期爭辯的細節，這對有些參與者來說可能會相當地令人痛苦，而這兩章的第 2 章（第 3 章）將著重在「內向性人格障礙」（introverted personality disorder）的特殊命運，即「內向性人格障礙」發展成「類精神分裂人格異常」（schizoid personality disorder）這種輕微精神病形式的過程。

28 Clark Davis, “Outside the Custom House?: On the Philosophy of Shyness,” *Common Knowledge* 12.3 (2006)，頁 410-19。

29 Henry D. Thoreau, *Walden: A Fully Annotated Edition* (New Haven: Yale University Press, 2004)，Jeffrey S. Cramer 編，頁 88。

故事接著開始描述藥商如何推銷這些疾病，他們是如何花了幾百萬美金試著說服我們，再平凡不過的行爲都很有可能源自於我們腦內化學物質的不平衡。他們的藥物治療也已引起一連串副作用，有些副作用甚至相當危險，因此第 5 章清楚地解釋這些藥物本來的作用是什麼，而又爲什麼失敗。有鑑於許多病人試著停止服用這些藥丸時所經歷的困難，我將提出能區別慢性焦慮與日常一般恐懼的另類療法。同時，我將思考「社交恐懼症」和「逃避性人格障礙」是否可能有時代表一種對我們文化所要求的外向性（extroversion）的不服從，因此我在第 6 章將採取與前幾章相反的方向來討論這個問題，並檢視四部諷刺作品，這四則作品皆表達了對神經精神病理學（neuropsychiatry）和藥理學（pharmacology）越來越強烈的反彈。這四部作品包括強納森・弗蘭欽（Jonathan Franzen）的得獎小說《修正》（*The Corrections*）、札克・布瑞夫（Zach Braff）的電影《情歸紐澤西》（*Garden State*）、艾倫・萊特曼（Alan Lightman）的小說《診斷》（*The Diagnosis*）、以及威爾・謝爾夫（Will Self）的中篇小說《慕客提博士》（*Dr. Mukti*）。最後一章我則將談論一些比較廣泛的診斷與倫理問題。

簡言之，《害羞：正常行爲如何變成一種病》不僅描繪出一般常見的特質是如何變成精神疾病的完整圖像，同時也提出對現今焦慮症討論極爲重要的新觀點。《害羞》堅決認爲我們接受了過度的診斷與過度的藥物治療，因此將精確而仔細地描寫精神病理學家、公關顧問與藥商如何成功地將害羞、自我意識，甚至是自我反省變成主要的精神障礙疾病。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

譯註

i 原文 “bashful no more” 有三種意思：第一、非常正面肯定的自我宣示，期望自己不要再靦腆；第二、命令式的要求，即靦腆不被允許；第三、就只是靦腆，最多就如此罷了。又 “bashful no more” 一詞沿用莎士比亞《辛白林》（*Cymbeline*，或譯爲《還璧記》）中的詩「不再害怕」（fear no more），詩中表示面對死亡時，既然終須一死，就無須再害怕世間的痛苦。所以，“bashful no more” 整句話看似正式嚴肅要矯治靦腆的宣示，卻又透露出「靦腆」（bashful）終究還是存在而且是你的一部分，進一步來說靦腆其實再普通也不過。而選擇「靦腆」一詞翻譯 “bashful”，主要是「靦腆」能表現出 “bashful” 比較不帶負面的評價，且呼應 “bashful” 可愛的意義，以突出 “bashful no more” 這句看似非常正面、矯治意味濃厚背後的暗諷：靦腆不過是相當常見普通的表現。感謝中央大學英美語文學所白瑞梅老師針對該句英文的解釋。

ii 此處作者使用雙關語，「極度地害羞」（painfully shy）除了字面的意思以外，也是一本書名，詳細書目資料請參見註 21。

iii “contrivance” 也指發明、計謀，或者是人工非自然產物。因此也有暗諷害羞經過「人爲加工」爲疾病的意味。

iv 作者將《精神疾病診斷與統計手冊》各個版本標記爲 DSM-I，以此類推。完整資料如下：

DSM-I *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 1st Edition. Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1952.

DSM-II *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 2nd Edition. Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1968.

DSM-III *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3rd Edition. Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1980.

DSM-IIIR *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3rd Edition Revised. Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1987.

DSM-IV *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4th Edition. Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1994.

v 管理式醫療照護服務（managed care）是一種美國的醫療健保制度，透過各種機制設計使醫療機構能一方面減少醫療服務的支出成本卻改善醫療照護的品質。參見：http://en.wikipedia.org/wiki/Managed_care，瀏覽日期 2009 年 8 月 26 日。

vi 此處作者使用語言遊戲。「因害羞難堪而死」（dying of embarrassment）以及「與世界格格不入」（diagonally-parked in a parallel universe）也是治療害羞的書名，詳細書目資料請參見註 21。

vii 公路暴怒是指駕駛因爲其他駕駛不當的用路行爲而大動肝火，或是因塞車而暴怒，是一種壓力的表現，參見：http://dictionary.reference.com/browse/road+rage，2009 年 8 月 22 日瀏覽。

viii 原文爲 “a formal feeling comes — / The Nerves sit ceremonious, like Tombs”。

未渡——寫給 Nadja 與我未及的超現實

hsiehpei

刻舟
刻下一道未竟的發生
劍在河床睡著
原來迫切需要一個銹勒緊汩汩湧出的海平線
（你聽到我了嗎？
C’est moi, c’est moi）

緊依你的暱稱
錯過你
消失成爲新的佔據
坐下坐下
讓我看你淚水的草叢有沒有
起火炙燃
讓我將煙吻入
你思維裡的女高音
沿髮尾建築防火巷
賜我貧窮

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

眞正的貧窮供我揮霍

囚禁視線
手發紫 不求劍
移轉曾經山水的猿啼駭浪
皮膚曬紅任由陽光去嘹亮
夢裡的轍不同軌
（如果可以在醒時
就擁抱）

臉部隔絕巨大海洋
冒犯魚族的相忘
在此停下唐突槳及更遠的光線
未來彷彿就濁掉

周圍的人都看見
我寧願瞎 ❖

hsiehpei
清大外文系畢業，專職譯者。

哀悼殘存／持續

伍德堯、大衛・卡贊堅著　鄭聖勳、翁健鐘譯

伍德堯（David L. Eng）

現為美國賓州大學英語系教授。研究領域包括美國文學、亞美研究、亞洲移民、精神分析，並專長於批判種族理論、酷兒研究與視覺文化。著有《種族閹割：亞美陽剛的治理》（*Racial Castration: Managing Masculinity in Asian America*, Duke University Press, 2001），另與大衛・卡贊堅編有《失落：哀悼的政治》（*Loss: The Politics of Mourning*, University California Press, 2003）。

大衛・卡贊堅（David Kazanjian）

現為美國賓州大學英語系教授。研究領域包括 19 世紀跨國美國文學與歷史研究、政治哲學、歐陸哲學、拉美移民研究、殖民論述研究和亞美尼亞流離研究，曾發表多篇關注北美－亞美尼亞流離的文化／政治研究的相關文章。著有《殖民伎倆：早期美國的國族文化與帝國公民身分》（*The Colonizing Trick: National Culture and Imperial Citizenship in Early America*, University of Minnesota Press, 2003）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

鄭聖勳

清華大學中文系博士候選人，美術設計與網頁編輯。文字作品散見於香港《字花》雜誌。

翁健鐘

台大歷史系碩士。嗜閱讀，曾任期刊編輯、翻譯。

古朗士（Fustel de Coulanges）建議那些要在想像中重新體驗一個時代的歷史學家，把自己關於後來歷史進程所知的一切全部抹殺，這再好不過地描繪出一種方法特徵；而歷史唯物主義正要破除這種方法。這種方法是一個移情（empathy）的過程，其根源在於一種心靈的懶惰——漠然（acedia）[ii]——對於捕捉、掌握曇花一現的剎那的真實歷史意象的絕望，中世紀的神學家認為這是悲哀（sadness）的根本原因。福婁拜（Flaubert）對此極為了解，他寫道：「很少有人能揣度一個為迦太基的復興而活著的人是多麼悲哀。」如果我們追問歷史主義信徒同理心的對象為何，就能更清楚認知這種悲哀的本質。這問題的答案無可迴避：勝利者。

——華特・班雅明，〈歷史哲學論綱〉

（Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History"）

華特・班雅明的〈歷史哲學論綱〉（1940）或許可以視爲一篇在政治與倫理關鍵問題上，有關哀悼殘存的重要論文——哀悼失落的歷史（lost histories）及失落史（histories of loss）的殘存。按班雅明的話說，懷抱希望地哀悼過去的殘存，即是與歷史建立積極而開放的關係。這種實踐——班雅明稱爲「歷史唯物主義」（historical materialism）——是一種創造的過程，爲了未來的意義以及不同的移情，賦予歷史生命。對歷史唯物主義者來說，重新體驗一個時代不是「把自己關於後來歷史進程所知的一切全部抹殺」——簡單地將記憶帶回過去。相反的，在想像中重新體驗一個時代，是將過去帶進記憶。這是主動引起過去與現在、死者與生者之間的張力。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

以這種方式，班雅明的歷史唯物主義者建立了一個與失落（loss）及其殘存（remains）之間的連續對話——一閃而現，緊要的瞬間，以及最重要的，一個生產的時機。收在《失落》（*Loss*）的 18 篇文章以及結語，正致力於這個生產的時機。

提倡歷史唯物主義這種對待哀悼殘存的方法同時，班雅明也告誡在政治與倫理上對失落的錯誤挪用。他將歷史唯物主義與歷史主義（historicism）相對照，將後者視爲由勝利者單一、移情的觀點出發，將過去加密（encrypting）的過程。歷史主義者將過去視爲固定不變的，班雅明則把這種重新體驗過去的習性分離出來，稱這種傾向爲漠然，這根源自「內心的懶惰」。這種懶怠不僅主張霸權式地認同於勝利者的觀點，同時也取代了歷史其他可能的敘述。歷史主義渴望「補捉」、「掌握」過去的飛逝形象——從那些飛逝形象中創造出固定的、總體的敘述——促成了絕望，因爲這種敘述最終不僅是虛幻的，也是難以捉摸的。作爲「悲哀的根本原因」，歷史主義將過去殘存視作固定不變，是沒有希望的。

在〈歷史哲學論綱〉中，我們看見充滿希望的歷史唯物主義與絕望的歷史主義、主動的哀悼與反動的漠然，危危顫顫地對抗著。夏麗蒂．斯克里布納（Charity Scribner）與溫蒂．布朗（Wendy Brown）在《失落》一書中都提到了，班雅明提示對失落有兩種看法（double take），一種是移動與創造，另一種則是萎靡與徘徊。雖然總被漠然縈繞，哀悼不需要在每種情況下都托付給歷史主義——永恆固定，由對歷史勝利者霸權的移情來維持並爲其背書——的退步命運。哀悼政治或可視爲一種創造的過程，調停介於失落與歷史間的希望或絕望關係。《失落》一書中的論文正是在檢視這個過程，探討失落一直以來如何激勵了希望或絕望的政治。

將失落視爲一種創造的而非負面的特性，一開始可能顯得有些違反直覺。整體來看，《失落》充滿了這種反直覺的觀點。可以這麼說，只要一問「失落了什麼？」，即無可避免導致另一個問題「殘存了什麼？」，換言之，失落和殘存是無法分開的，因爲只有知道殘存了什麼，以及這些殘存如何被製造、閱讀以及維持，我們才能知道失落爲何。《失落》認爲，20世紀遍布的失落需要從殘存的角度來認眞看待，而21世紀的起始正是這樣的時刻。這些論文主張，這樣的一種視野經由身體與主體、空間與再現（representations）、理想與知識的創造，來賦予歷史生命。對殘存的關注促成了一種哀悼政治，其爲主動的而非反動的、有先見的而非懷舊的、豐饒的而非貧乏的、社會的而非唯我的（solipsistic）、有戰鬥力的而非保守的。

這些文章檢視了個人及群體所遭遇的20世紀歷史創傷，以及其遺產——革命、戰爭、種族滅絕、奴役、去殖民、流放、移民、統一回歸、全球化，與愛滋。在這本論文集中，「失落」的功能是種類似數學上的占位符號（placeholder）——就如同佛洛依德在《夢的解析》（*The Interpretation of Dreams*）中所說的「理論虛構」（theoretical fiction）。[1]「失落」所指稱者，是經由這些論述與實踐——哀悼、憂鬱（melancholia）、懷舊、悲哀、創傷、抑鬱（depression）——而被理解的。《失落》特別關注憂鬱的意義變化，這個理論概念有著長久擴張性的家世，可追溯至古典時期（本導論的後面章節會討論）。憂鬱既是一種正式關係與情感結構，也是一種否認機制與一組

1　在定義「理論虛構」的概念時，佛洛依德寫道：「當我把心靈組織內所發生的精神過程之一稱爲『原初』（primary）過程時，我所考慮的不僅是相對的重要性和有效性，同時也選擇了一個名稱來表明這一過程在時間上的優先性。而正如我們所知的，這種只具原初過程的精神組織並不存在，這種組織僅是一種理論虛構而已。」見 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams* (New York: Avon Books, 1965)，James Strachey 譯，頁 642-3。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

相關聯的情感（constellation of affect），它提供了一個與失落相關的廣闊意義空間：包括個人與集體、心靈與物質、精神與社會、美學與倫理。

佛洛依德之後，透過憂鬱症來思考失落的思想與政治系譜益發重要。在〈哀悼與憂鬱〉（“Mourning and Melancholia,” 1917）一文，佛洛依德寫道：「哀悼經常是一種對失落的反應，失落的對象包括所愛之人，或者某種抽象物（如國家、自由、理想等）。」[2] 佛洛依德對失落對象——人或抽象物——重疊性質的觀察提供了理論框架，構成這本論文集的三個部分：「身體殘存」、「空間殘存」、「理想殘存」。再者，佛洛依德將憂鬱症描述爲經由堅定拒絕結束來與失落對抗，這也提供了將失落詮釋爲創造性過程的另一種方法。

〈哀悼與憂鬱〉中，佛洛依德試圖將這兩種心靈狀態做出清楚的區分。他認爲哀悼是一個心理過程，力比多（libido）從失落的對象上撤退，這個撤退無法立刻完成。相反的，力比多是一點一點地分離，最後哀悼者能夠聲明對象已經死去，而投資到新的對象上。相對於哀悼，佛洛依德將憂鬱症視爲自我（ego）對失落對象的恆久摯愛。憂鬱症是無止境的哀悼，源於失去所愛的對象、地方、或理想，而導致無能化解的悲痛與矛盾。

佛洛依德在〈哀悼與憂鬱〉始終試著訴說的是，憂鬱症對失落對象的持續眷戀不僅是種病症，也與自我的幸福健康（well-being）——事實上是自我的持續存活（continued survival）——相對立。因此，他將憂鬱症視爲與「正常的哀悼」相對立。但他也對這種區分的必然性感到懷疑，寫道：「正因爲我們很清楚該如何解釋哀悼這回事，所以它對我們似乎並非病理

2 Sigmund Freud, “Mourning and Melancholia”，見 *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1957)，卷 14，James Strachey 編、譯，頁 243。

的。」[3] 他暗示說，一個人對憂鬱症愈瞭解，就愈不會堅持它的病理本質。由此想像，我們以為若對指向失落的憂鬱症依附（attachments）有更多的瞭解，就能將這種依附去病理化，不只看到它們的社會基礎，也能看到它們所創造的、無可預測的、政治的面向。

比如說，我們可從佛洛依德對憂鬱症最先的概念看出，過去既非固定不變的，也非完整的。在哀悼裡，過去被視為已解決的、結束的、已死亡的。與此不同，在憂鬱症中，過去仍堅定地活在當前。在與失落進行「無止盡的分離對抗」[4]，憂鬱症形成了——用班雅明的話來說——一種與過去的持續與開放的關係，將過去的鬼魂與幽靈、其閃動與飛逝的形象，帶入現在。

有關這點，我們可從佛洛依德對憂鬱症與其失落對象持續對抗的概念看出，這不僅是簡單地「捕捉」、「掌握」住一些過去的固定觀念，而是持續的投入（engagement）失落及其殘存。這種投入形成了記憶與歷史的地基，在其中可重寫過去並重新想像未來。當哀悼放棄失落對象，讓其歷史安息時，憂鬱症與過去持續且開放的關係最終則可使我們對失落對象獲得新的觀點與新的理解。憂鬱症作為哀悼的一種持續形式，就如弗雷德．莫頓（Fred Moten）理論化的說法（該文已收入《失落》）：「是一種洞察力，展現在對對象的放大與強化上。」在這個意義上，憂鬱（症）也引起了新的問題，是什麼使對象、場所、理想的新世界成為可能？同時，又是什麼樣的精神機制——包括存在模式與情感表達（affective registers）——使得投資（investment）新世界成為可想像與可理解的？

3 Freud, "Mourning and Melancholia"，頁 244。

4 Freud, "Mourning and Melancholia"，頁 256。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

終於，我們了解，沒有憂鬱，哀悼是不可能發揮作用的。在《自我與本我》（*The Ego and the Id*, 1923）一書，佛洛依德得到這個結論，因爲他瞭解到自我乃經由被遺棄的客體貫注（object-cathexes）之殘存所構成。作爲一個精神實體，自我是由累積的失落之剩餘物所組成的。[5]在《權力的精神生活》（*The Psychic Life of Power*）一書，朱迪斯．巴特勒將此憂鬱（症）的修正概念予以延伸，主張由於憂鬱（症）的「吸納式邏輯」（incorporative logic），使得自我與其精神地形學（psychic topography）得以可能。巴特勒提出憂鬱（症）「使得精神內部化，亦即，經由地形學的比喻，使得精神指涉得以可能。由對象到自我的轉向運動，使得對象與自我的區分得以可能，也標示了區隔、分離或失落，形成了自我的開端」。[6]

換句話說，憂鬱（症）是自我與哀悼作用的前提。正是自我對失落的憂鬱依附，可以說，不僅生產出精神生命（psychic life）與主體性，還生產出殘存領域（domain of remains）。亦即，憂鬱（症）創造了一個對意義開放的痕跡的區域（realm of traces），一個對失落殘存的詮釋領域（hermeneutic domain）。茱莉亞．克里斯德瓦（Julia Kristeva）在《黑太陽》（*Black Sun*）中將憂鬱症的堅定悲傷描述爲「意符的脆弱」（signifier's flimsiness）[7]，脆弱並不意味著再現的不可能性——就如意符不足以表達其失落的所指——或者我們應該將其詮釋爲一種延伸的柔韌性，一種可以容納更多再現的擴張能力？亦即，可

5　Sigmund Freud, "The Ego and the Id"，見 *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1957)，卷 19，James Strachey 譯，頁 1-59。

6　Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997)，頁 170。

7　Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia* (New York: Columbia University Press, 1989)，Leon S. Roudiez 譯，頁 20。

否視經由創造眾多迥然不同的身體、場所、理想所構成的象徵世界，憂鬱症促進了哀悼作用？或者我們可以這麼說，正是經由憂鬱不斷地與各種形式的失落對抗——如佛洛依德所說的「所愛之人」或「占據了某人的某種抽象物，如國家、自由、理想等等」——哀悼殘存的作用才得以可能？

憂鬱的對象表達多重失落的能力，同時表明了其作爲意符的柔韌性，這賦予的不僅是某種多面性，還包括如羊皮紙般的可重寫性。這種意義的濃縮，使我們可以把失落的對象理解爲時間與空間的持續轉換，在期間採用新的觀點與意義、新的社會與政治結果。這是佛洛依德在所謂「等等」中所示意的詮釋。「等等」標幟了一種憂鬱的過度（melancholic excess）——一種蘊含在殘存中的豐饒——超越了憂鬱作爲病理、負面、否定的侷限的封閉性。《失落》所收的論文共同研究、探索與辨明這些不同的聯繫與方法，藉此，那些身體、空間、理想的殘存得以親密地聯結，持續重疊並相互影響。這些論文不是簡單將憂鬱（症）承諾爲主體性之所以可能的共通條件。而是，他們探討了眾多不同的物質實踐（material practices），藉此，失落得以在社會與文化領域、政治與美學範圍內，憂鬱地物質化。

這本選輯認爲，當 20 世紀充斥著身體、空間、理想的災難性失落，這些失落與其殘存的精神及物質實踐，對歷史及政治是有生產性的。對失落的公開承認與對失落的依附，能夠產生一個殘存的世界；它可當作一個新的再現及不同意義的世界。這本文集重新思考現代與後代對失落的理解——將其視爲一個普遍的、抽象的甚至形上學的存在情境。反直覺的將失落理解爲創造性的，不僅可促使我們理解憂鬱自我的死亡欲力是活著與繼續活下去的前提。最終，這種對失落的反直覺認知，領悟到現代及後現代時期的失落——其特色是大敘述的碎片化、戰爭、種族滅絕、新殖民主

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

義——充滿了多變無常的潛力與面向未來的戰鬥力，而非病態的失喪與政治上的反動，那是班雅明漠然的歷史主義者一類。《失落》這本書標誌出了一個場域，過去在此成爲現在的見證，藉此投入班雅明對歷史關鍵問題的爭戰——這一閃而現、緊要的瞬間、一個生產的時機；就此而言，過往的殘存仍堅定活在當前的政治工作中。藉由拒絕班雅明稱之爲歷史主義的制度化暴力，並賦予失落的殘存（作爲無限的新對象、地方與理想）生命，《失落》開啓現在，並將其導引向未知的未來。整體來說，《失落》中的論文較不強調**什麼**是失落，相反，它們探討在政治、經濟與文化的面向上，失落**如何**被理解以及歷史**如何**被命名——理解及命名如何製造「殘存了什麼？」的現象。

在 21 世紀伊始，哀悼殘存／持續著。

有關失落的思想史

西格弗里德．克拉考爾（Siegfried Kracauer）在《歷史：最終之前的最後之事》（*History: Last Things before the Last*）中提及，「歷史事實（historical reality），就如同照片裡的事實般，可被定義爲類似招待室（anteroom）一類的地方，這兩種事實都不適合用明確肯定的方式來討論」。[8]如果用失落來描述這個招待室，那麼在歷史可能性的門檻上，先由失落的思想史來招呼我們，就很近於它的自我介紹了。班雅明從來不曾迴避這種難以定義、描述的相遇，他提供了一則關於書寫此類思想史的處方：「歷史性地勾連過去……意味著當記憶在危險關頭閃動而出時，將其把握……當這種過去的意象，

8 Siegfried Kracauer, *History: Last Things before the Last* (Oxford: Oxford University Press, 1969)，頁 191。

出乎意料呈現於那個在危險關頭被歷史揀選的人面前時，能將其保留下來。」[9]就如我們上文所見，班雅明告誡那些歷史主義者，他們試圖捕捉、固定過去，使其停止運動，將眞實的歷史意象永久固定下來。班雅明召喚我們掌握住那些難以捉摸的歷史（它們曾經被歷史主義者眞實的意象所遮蓋），並非是爲了將這些歷史固定下來，或是建立新的眞實意象或新的永恆眞理，而是爲了讓這些失落的過去步入緊要、當前的光亮下。

在這點上，關於失落的思想史，必須被理解爲一種臨時性的書寫行動，對抗由堅定不移的歷史眞理信念以及宣稱「抹除當前」的歷史，而導致的主流教條。《失落》投入當前這些歷史性極爲豐富的時刻，例如有三篇文章討論後種族隔離時期的南非（Sanders, Johnson, Christianse）。剛開始編輯這本論文集時，我們並沒預期到會有如此具批判性的焦點。然而，我們將這三篇論文的出現，視作一個重要的契機：「當記憶在危險關頭閃動而出時，將其把握」，由不同的批判觀點出發，思考關於身體、空間、理想的失落所殘存的，它們構成了後種族隔離時期南非的未來歷史。

在本節，我們由西方思想的三個概括時期（上古、上古晚期／中世紀、文藝復興），以及有選擇地批判性投入憂鬱的散落系譜，從中剔選出一個簡短但有趣的關於失落的思想史。[10] 追隨班雅明挑釁式的引導，我們

9 Benjamin, “Theses of the Philosophy”，頁 255。

10 從較爲傳統思想史的角度來討論憂鬱的形象，可見：Lawrence Babb, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580-1642* (East Lansing: Michigan State College Press, 1951) ; Stanley W. Jackson, *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times* (New Heaven: Yale University Press, 1986) ; Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, and Fritz Saxl, *Salurn and Melancholy* (London: Thomas Nelson and Sons, 1964) ; Rudolf Wittkower and Margot Wittkower, *Born under Salurn: The Character and Conduct of Artists, a Doucmented History from Antiquity to the French Revolution* (New York: Random House, 1963).

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

提出一段特定的關於失落的歷史，使其與《失落》一書論文所掌握的 20 世紀危機時刻產生連帶。由此，我們從當前的政治關切出發，試圖生動描繪這些特定的過去。

身體殘存：絕望的流體

古典的體液理論提供我們計劃的第一道迴響。血液、黃膽汁、黑膽汁（black bile）、黏液這四種體液在身體中流動，它們的質量和數量決定了身體的健康與疾病。體液是生命的基本要素，潛在也可能有害，既與生理有關，但也關係著體質與情緒狀態。至少從希波克拉底（Hippocrates, 5 B.C.E.）的時代開始，而後最具影響力爲蓋倫（Galen, 131-201 C.E.）的作品，黑膽汁（希臘文的 μέλαινα χολή 或 μελαγχολία，之後在拉丁文是 *atra bilis* 或 *melanchoia*）特別地多變無常。[11] 按照雷蒙・可萊波斯基（Raymond Klibansky）、奧文・潘諾斯基（Erwin Panofsky）和弗利茲・賽斯勒（Fritz Saxl），黑膽汁代表「心靈變化的症狀，包含了從恐懼、憤世嫉俗、抑鬱，到瘋狂」。[12]

亞里斯多德的經典文本《問題集》（*Problemata*），或許是上古時期對黑膽汁最具影響力的描述，「爲什麼？」其中某卷 [iii] 的問題 30 問道：「所有在哲學、從政（statesmanship）、詩學上有傑出表現的人，都是憂鬱的，其中有些人甚至到了由黑膽汁引起疾病的程度……？」[13] 這份文本即在回應此

11 早期的關聯，見：Hippocrates, “Of the Nature of Man”，收錄於 *Hippocrates IV* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992)，W. H. S. Jones 譯，頁 1-41。

12 Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*，頁 14。

13 Aristotle, *Problems, Books XXII–XXXVIII* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994)，W. S. Hett 譯，頁 155。

種強大的體液，其在質或量上有著許多變異，產生極多不同的效應：遲鈍（dullness）、愚笨、聰明（brilliance）、情慾（eroticism）、狂喜（ecstasy）、得意（elation）、亢奮（exaltation）、饒舌、膽小、英勇、恐懼、沮喪、悲傷。[14] 然而，若是要「傑出」，則黑膽汁在質與量上必須平衡、有限度、受控制，既不能過熱過冷，也不能過量或不足，「那些把過熱降到適當程度的人是憂鬱的，較為聰明而少古怪，他們在許多領域比其他人來得優秀，諸如教育、藝術、從政」。[15]

藉著論證黑膽汁以非常特定的方式在身體內呈現，《問題集》提醒我們必須理解到，憂鬱的身體所關聯的不僅是哲學，也同時涉及廣泛的社會領域，其中包含了政治、詩學、藝術。《問題集》也主張只有當黑膽汁與調整及控制的關係決定後，它才具有意義——從其眾多潛在可能中獲得一個獨特的意義。換言之，黑膽汁就其本質而言是有無限可能變化的，一旦與某種特定的限制相關聯後，就會以某種明確的方式物質化。考慮身體化的失落（embodied losses）及失落的身體（lost bodies）至一定程度，我們可由問題 30 了解到，藉由物質化為（或如同被物質化的）社會限制，失落產生作用。

事實上，當現代西方「種族」（race）的範疇在 18 世紀出現時，古典體液理論在其中扮演的角色使這樣的任務更為緊迫。例如，18 世紀的英國人開始產生「人種多樣」（human variety）的知識時，他們將體液理論、基督教信仰及新的科學思想（關於解剖學、血液循環、感官、心理學）相混合，這種混合源於當時出現的人種分類學（humanist taxonomy），其與**氣色**

14 Aristotle, *Problems*，頁 157。
15 Aristotle, *Problems*，頁 163。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

（*complexion*）等詞彙有關。第一版的《大英百科全書》（*Encyclopedia Britannica*, 1771）在其對氣色的定義中即描述了此種融合：「在內科醫師中，指的是氣質（temperament）[iv]、習性（habitude），與身體的自然傾向（disposition），但更常指的是臉及皮膚的顏色。」雖然氣色長久以來指的是人的特徵（character），或者是「氣質」與「傾向」，但18世紀末氣色出現新的意義，對特徵的概念變得較為固定，且較偏向與身體表面有關。體液理論與新的啓蒙科學合作，將特徵理解為較不具彈性而更僵化的氣色——這種理解把當時對特徵的另外一種說法：「種族」，增添了具體的血肉。19 世紀的科學運動將「種族」界定在骨骼結構與血液，由此將特徵／氣色視為人的內在，在現代種族思想的羊皮紙上添加了新的一層。1771 年對**氣色**的定義，突顯了體液理論將社會情境及種族差異限制予以物質化的持續能力。[16]

回想古代對身體多變物質性的詮釋技藝，長期以來對黑膽汁的概念，將我們的注意力集中在身體棲住於社會限制——或者反過來說，身體被社會限制棲住——的方式。[17] 換言之，古典體液理論使得本質性的元素（essential element）出現一種矛盾的形式，創造性與限制性、生機勃勃與死氣沉沉、治療與毒害，同時並存；我們必須想到憂鬱（症）的生產性限制是如何將身體物質化。這本文集所問的不僅是身體如何看見並聽到失落，也包括特定社會歷史情境下的失落如何看見並聽到身體。具體的失落如何標

16 Roxann Wheeler, *The Complexion of Race: Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000)，頁 26。也可參看 Mary Floyd-Wilson, "'Clime, Complexion, and Degree': Racialism in Early Modern England"，博士論文（University of North Carolina, 1996）。

17 關於生產性限制（productive constraints）之物質性的詳細說明，參見：Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993).

誌爲歷史事件——花費的代價爲何？又是爲了什麼目的？有些身體浮現、登場與成形，而其他的則幽靈似地殘留、消失與凋零，這是怎麼回事？在什麼樣的政治機緣下，這些身體化的失落得以可能或不可能？

關於憂鬱的肉身性源頭的古典溯源，使我們注意到 20 世紀充滿活力的，而且經常是災難性的關於失落的具像（embodiments of loss），——它們介入也干擾了關於心靈與身體、精神與物質之間的裂斷。收入《失落》第一部分「身體殘存」的全部文章，回想詮釋身體化失落的古典技藝，突顯了具生產性限制的政治關鍵問題。這些文章注意到那些卑微而無法存活下去的身體，不僅是簡單失去了可理解性，同時也不斷地被創造的可能性所縈繞。因此，在第一部分的文章我處理的是身體的失落，其意義來自詮釋這些身體持續且多變的物質性殘存：1997 年泰國革命家「乃費」（Nai Phi）的逝世（Morris）；1951 年在密西西比州的曼尼郡（Money, Mississippi）對埃默・提爾（Emmet Till）的私刑（Moten）；1985 年南非種族隔離政府處決安德魯・宗度（Andrew Zondo）（Sanders）；世紀之交時奧圖曼帝國對亞美尼亞（Armenian）的種族滅絕（Nichanian, Kazanjian）；在美國沒有明說的的奴隸之死及種族隔離（Luciano）；過去 20 年無數因愛滋傳染而被嚴厲指責的年輕人的死去（Crimp）。

瑪克・尼沙尼安（Marc Nichanian）的論文〈大災難的哀悼〉（"Catastrophic Mourning"）分析亞美尼亞大屠殺，建立一些直接的變量參數（parameter）來思考追悼具體的失落的（不）可能性的條件。聚焦於 20 世紀早期扎別爾・埃薩揚（Zabel Essayan）的文學作品，尼沙尼安強調她努力和種族絕滅（或者她傾向用亞美尼亞語稱之爲 aghed，尼沙尼安譯成法語的 la Catasrophe，轉譯成英文即爲 Catastrophe〔大災難〕）的不可命名性（unnameability）搏鬥。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

埃薩揚的作品主張，在面對這一「總體」（total）事件，人總是必須要做些有別於編年紀錄被謀殺的屍體、痛苦與死亡的事——除了將這些幾近完全湮滅的歷史事實予以證明以外的事。亞美尼亞語中*aghed*的「總體性」並不能被這種實證主義式的工作探知，因爲悖論地，*aghed*也同時對哀悼自身產生一種禁制。這種「總體」失落——對於身體、社群，以及索福克勒斯（Sophocles）稱之爲人類對哀悼自身的完美實踐——打碎了所有「總體性」的概念。因此，尼沙尼安評論說：「從一開始……扎別爾・埃薩揚說大災難是無法被再現的，但從一開始時，她也對這個字眼下了精準的定義：它超越所有**為了被辨識**的再現（representation *for an identification*）。」在這個意義上，一個人必須考慮的不僅是大災難身體殘存的可辨識性（legibility）與不可辨識性（illegibility），還包括*aghed*如何藉由排除哀悼之爲哀悼本身，而災難性地封鎖了可辨識性。

接下來尼沙尼安與大衛・卡贊堅（David Kazanjian）的意見交流，則進一步加強了區分「種族滅絕」（Genocide）與「大災難」（Catastrophy）的哲學與政治關鍵問題。「種族滅絕」這個範疇創造於二次大戰後的國際法，對尼沙尼安及卡贊堅來說，都認爲這是對亞美尼亞大災難（Armenian Catastrophe）再施加暴力。藉由實證主義的詞彙宣稱再現此一事件的總體性，「種族滅絕」的論述悖論式地複製了奧圖曼當局有組織地驅逐與殺害亞美尼亞人所使用的計算邏輯。接著，以代表見證（representing witness）作爲證據，「種族滅絕」的論述壓抑了大災難的核心本質，而這正是埃薩揚提出的重點：它否認了倖存者的哀悼。將埃薩揚作爲現代版本的安提戈涅（Antigone）來解讀，尼沙尼安與卡贊堅評估了埃薩揚的遺產，她努力爲此一否認目擊者的根本人性的事件提供證據。雖然《失落》中並沒有任何一

篇文章處理一直以來或許是此類政治與倫理議題最恆久的試金石——猶太大屠殺（Holocaust）——猶太大屠殺研究對**浩劫**（*Shoah*）一詞的爭論[v]，回應了尼沙尼安與卡贊堅對**種族滅絕**與**大災難**這兩個詞彙的討論。兩人的交流，以一個開放性的討論作結：一個新的關於哀悼的集體政治如何從大災難中出現。如同《失落》中其他的論文，這場交流延伸到新近創傷研究的作品，其堅決主張經驗、目擊、歷史以及真理的種種斷裂，是政治運動與轉變的起點。就這層意義而言，《失落》由創傷移往預言，由不可知（unknowability）的認識論結構移往哀悼政治。[18]

就如尼沙尼安與卡贊堅般，道格拉斯．克林普（Douglas Crimp）在〈憂鬱與道德主義〉（"Melancholia and Moralism"）中探索了哀悼的極限。本論文可與他 1989 年具影響力之作品〈哀悼與鬥志〉（"Mourning and Militancy"）參讀。該文追溯當代主流同志政治的保守轉變：轉向一種新而嚴峻的道德主義，男同羞辱男同，說愛滋傳染病都 20 年了，他們「還在」血清轉換期（seroconverting）[vi]。克林普吹起戰鬥的號角，在思考和行動上同時抵抗愛滋及當代的性道德主義，特別是同志保守主義。克林普在作品中以擁性的運動團體（prosex activist group）「性恐慌！」（Sex Panic!）[vii]將生命力政治（politics of vital）予以理論化，用來挑戰人文主義式的道德；並在今日的政治氛圍中，重新詮釋生命的意義。「如果甚至連這些受過良好教育的、理性的、富有責任感的我們也會感染人體免疫缺陷病毒（HIV）」，克林普寫道，「如

18 最近有關 Shoah 的爭論，見：Georgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (New York: Zone Books, 1999)，Daniel Heller-Roazen 譯。討論創傷的研究，見：Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996) 以及 Cathy Caruth 編，*Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995)。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

果愛滋運動者及預防教育家，**現在**就處在血清轉換期，那麼我們就必須用不同的方式，包括更多的複雜性及自我理解，來思考『預防』這件事。我們必須考慮到自己的無意識、驚人的脆弱性，以及我們也同樣身爲人這樣的事實」。克林普在其 1989 年的文章結論中召喚著「哀悼**與**鬥志」——這召喚聲將哀傷認可爲一種戰鬥的情感。他在這篇文章結論召喚一種直接而充滿鬥志的哀傷，以對抗當代對哀悼的傾力封鎖：「在奮力爭取獲得承認的行動中，我們可以避免犧牲自己的人性，或者以別人的人性作爲交換——這正是接受正典體制所要付出的危險倫理代價。」

經由性相（sexuality）問題，克林普明晰聚焦在禁制哀悼這件事，而尼沙尼安對扎別爾・埃薩揚的解讀則隱隱從性別的問題來考慮一位現代安提戈涅。確實，哀悼身體殘存的工作經常落在女性的肩上——母親、女兒、姐妹——本節的論文都在探討這些哀悼的性別化具像。同尼沙尼安一樣，馬克・桑德斯（Mark Sanders）也召喚出安提戈涅的鬼魂，他在〈哀悼的曖昧性〉（"Ambiguities of Mourning"）中探討勒菲娜・宗度（Lephina Zondo）在南非眞相與和解委員會（TRC）面前的證詞，她想找回她的兒子安德魯・宗度（已被處決的非洲民族議會黨〔African National Congress〕游擊隊員）的遺體。在委員會普世人權典範的脈胳下，桑德斯揭示了像宗度這樣的證人對「習俗」的主張，暴露了不僅是法律與習俗間的融合無間，也包括兩者潛在的具生產性的分歧。英國在非洲間接統治的殖民秩序，將被殖民民眾侷限在習俗頭目以及習俗法律的統治領域，藉此系統性地將其排除於法律與政治普遍性之外。如此，藉由「習俗」的召喚而恢復的過去，「一部分是被替換的殖民形構的創造物」。然而，桑德斯也主張，某些對習俗的召喚，仍能將那些習俗的殖民人造物帶入轉捩點。安提戈涅的哀悼工作踰越了黑格

爾對習俗與國家法律間的調和，應用安提戈涅的哀悼工作，桑德斯主張宗度在眞相與和解委員會前的證詞，可以引發類似的實踐：「哀悼的作用**就是**在法律中聽到其他人的聲音。」對桑德斯來說，「非洲……也許可以教導黑格爾」一些事情，儘管黑格爾主義主導了眞相與和解委員會明言的任務：「將過去永遠寫入南非歷史裡頭。」

達娜・盧西亞諾（Dana Luciano）的文章〈穿越陰影〉（“Passing Shadows”），在她對波利娜・霍普金斯（Pauline E. Hopkins）的小說《同一血脈》（*Of One Blood*[viii], 1900）的解讀中，也涉及了此種性別化的哀悼工作。背離當時寫實主義的傳統手法，霍普金斯「描述了未曾明說與未被辨識的關於歷史與種族隔離的創傷，將憂鬱部署爲一種徵兆，暴露了美國歷史的卑鄙陰暗面」。置身 19 世紀晚期的私刑以及優生學蓬勃發展的浪潮，《同一血脈》面對非裔美人危急關頭的身體，描寫了一個伴隨著一個混合了鬼魂、催眠術、健忘症、異族通婚，有如謎宮般的故事。憂鬱在其中化身爲一個母親的幽靈，貫串整部小說，以煽情和哥德小說的方式，干預寫實主義的傳統手法。霍普金斯筆下母親的幽靈「難以被理性的公共場域辨識」，這個失落的形象擔負了「小說的憂鬱認識論的重量：因當下的情境密謀勾結，她無能爲力將自身連結過去」。最終，憂鬱成了對性別考量及種族制約之多重交會的「寫實主義式的回應」。

蘿莎琳德・莫里斯（Rosalind Morris）的〈歸返沒有魅跡的身體〉（“Returning the Body without Haunting”）以及弗雷德・莫頓的〈黑色哀悼〉（“Black Mo’nin”）都讓我們看到了哀悼的展演。他們的文章將哀悼定位爲一種展演形態，不僅暴露了國家管理的機能，也揭示了國家對身體的控制如何具體化成爲一個政治世界，而社會又如何將之挪用。1997 年乃費遺體運返回國，這位

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

流亡的泰國共產革命分子，放棄了原本的名字艾杉尼・法諾坎（Atsani Phonlacan）與世俗財產；莫里斯用這個故事說明社會革命的消失。莫里斯指出，在所有官方版本的乃費「遲來的跨越湄公河之旅」的故事裡，「每一種版本都將他的返鄉說成是他的鄉愁，是他對政治承諾的實現，而非背叛。但這麼久以來，這個承諾的形式所訴求的一直是流亡——從泰國流亡，從理想以及文化國族主義的價值流亡」。莫里斯強調這種敘述在國族主義的脈胳中極爲普遍，失落身體回歸「原先出生的」（native）土地，正寓言了國族主義對絕對回歸的渴望，藉此生產基本教義分子的身分認同。因此在民族國家瀕臨滅絕之時，此種文化國族主義的敘述應該更爲頻繁而非減少——乃費運返回國的特別敘述，正是發生在東亞與東南亞的「新全球經濟」崩壞的時刻——這說明了國族主義自身是在失落的、廢墟的空間被製造出來的一種形構。「國族主義與全球化」，莫里斯指出，「不過是同一辯證的兩面而已，其前提正在於對根本差異的拒絕」。

莫理斯對於乃費的身體殘存被國家挪用，並在舞台上表演哀悼，不抱希望；而莫頓卻提供了一個充滿希望的對照，是大眾對哀悼的挪用：艾密特・提爾（Emmett Till）葬禮的「表演」。莫頓認爲，由於提爾的母親布雷德利女士（Ms. Bradley）堅持遺體不可以修整，且棺木在葬禮上必須打開，著名的《噴射》雜誌（*Jet*）才得以刊登提爾被私刑凌虐的遺照。迫使我們**聆聽**提爾之死的視覺演出——其呻吟聲鑲嵌在我們欲轉頭不看的景象上——莫頓同時注意到死亡的視覺舞台重現，以及聽覺的美學，包括低吟的哀悼、留聲的照相術。可作爲埃萊娜・史蓋瑞（Elaine Scarry）的《受苦的身體》（*The Body in Pain*）的對照來讀，莫頓在受折磨的身體中所聽到的不是沉默，而是「哀悼」（mo[ur]nin[g]），其根源深植在黑人的歷史及美學中，

是對種族主義者威權及國家暴力的潛在反抗基地。[19] 在莫頓的文本中，政治命令和美學從來不可與離，「從對美學的強制重建開始，其對象包括了照相術、文件，然後是眞理、啓示、啓蒙以及判斷力、鑒賞力，然後是美學自身」。在對提爾葬禮表演的陳述中，莫頓自身的政治－美學詮釋也展現了對身體易變物質性（the volatile materiality of the body）的詮釋技藝。「哀悼」（mo[ur]nin[g]）來自我們無法將眼睛固定在照片上，但「這種盲目性會創造出音樂」，他推測道，而這種音樂可發出希望之聲：「新的字眼，新的世界。」

理想殘存：可能性之前的飛行

從上古晚期及中世紀時期，出現一種不同的回聲，這突顯在《失落》的第三部分「理想殘存」。就如阿岡本（Giorgio Agamben）所說，這時期的基督教父正日漸狂迷於「正午惡魔」（noonday demon），據說此種試探在每日太陽達到最高點時會侵襲宗教人士。這種試探是一組相關聯的情感（affective constellation），其中包含了**悲慟**（*tristitia*）（是一種哀傷情緒，經由對善的渴求會帶來救贖，經由絕望也會帶來罪惡）以及漠然。[20] **悲慟**是拉丁文詞彙，從希臘文的 άκηδτα 翻譯而來（字面上指的是一種漠不關心〔noncaring〕的狀態），同時有著善惡兩面。事實上，它意指「極痛苦的悲傷與絕望」、「當面對因人在上帝之前的地位所意味的艱鉅任務，暈眩的

19 Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (New York: Oxford University Press, 1985).

20 對此種系統中諸多情感的討論，可見：Giorgio Agamben, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993)，Ronald L. Martinez 譯，頁 3-7。對**悲慟**及漠然之間的關係，較爲全面的討論，見：Morton W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (East Lansing: Michigan State College Press, 1952).

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

與驚嚇的退縮……」或者「在個人精神可能性的豐饒之前馳騁」。[21] 這些由於正午惡魔而導致的痛苦，被放置在一個基進創造性的門檻上：一個生成中（becoming）的世界的開展。不僅考慮**悲慟**介於救贖與罪惡之間的閾限性質（liminality）[ix]，同時也注意到「漠然」被封鎖的潛力，阿岡本追溯這些他稱之爲中世紀對失落的認知，相對於班雅明對漠然較具批判性的看法，阿岡本的說法較具彈性，對可能性也較爲開放。

通讀這條中世紀的線索，憂鬱弔詭地既描繪了某種延遲的空間，又描繪出對於尚未到臨之地的期盼——海德格可能透過「關念」（care）[x] 的主題學，將之描述爲世界的樣貌。反對將憂鬱的觀念視爲一種漠不關心的狀態，這個特定的概念指的不是對世界的除權棄絕（foreclosure），而是對世界及其對象的潛在投入。如阿岡本所闡明：「我們應該說，憂鬱呈現的是一種弔詭的意圖，在對象失落之前，預期著對象的失落，先行哀悼。」這種預知式的憂鬱作爲「一種想像能力，使無法得到的對象出現，就如它失落了一般」而浮現，開啓了「非現實性存在的空間」——這就是理想性的政治。[22] 在此，對失落及其幻影的理解與依附，並不僅僅存在於過去，因爲將失落敘事化的這個過程，標定一股指向未來的動力。亦即，這個過程使得殘存得以感知未來，同時也被未來所感知。必須強調，這些殘存不僅是簡單的重建，好像它們僅是裝置在博物館中保存下來的廢墟，用以記錄過去曾是如何。相反，阿岡本所說的中世紀憂鬱，具體實現了那虛幻化或理想化潛在可能性之幽靈般的殘存——這些無法得到的對象之虛幻影像，從來不曾存在過，因此也永遠不曾失落。的確，正是藉由想像這樣一個關於

21 Agamben, *Stanzas*，頁 5-6。
22 Agamben, *Stanzas*，頁 20。

過去殘存的空間，這些殘存會成爲限制性的力量，或者會激起理想，而得以浮現。

再者，按上古晚期及中世紀期間的思想，那些我們現在會視之爲二分的內在情感／外在行爲、內心慾望／外來誘惑，當時所專注思考的是它們之間矛盾的關係。例如，若望格西安（John Cassian, CA. 360-435）在《論共同生活制度》（*De Institutis Coenobiorum*）中寫道，只要正午惡魔開始「纏住某個不幸之人的心靈，將會慢慢滲入其中，他會發現自己處於一個恐怖的地方，對自己的幽閉窄房（cell）感到不耐，又輕蔑同住的弟兄，覺得他們既隨便又低俗」。[23] 若望格西安描述了一個看似屬於內在的心靈，被一個看似屬於外在的魔鬼纏住（obsessed），然而那著魔（obsession）同時也是惡魔所注入的恐怖與不耐之效應；同時，恐怖和不耐被再現爲「不幸之人」對其周遭的反應。這種空間上的矛盾性質，使我們注意到區分內在與外在之界限的脆弱，進而拒絕任何對個人／集體、心靈／社會，立即或絕對的分隔。藉由建立一組理想化的配搭物，若望格西安的正午惡魔可說是一種「自我對自我」的擬人法（prosopopeia or personification）——這個擬人法譬喻的對象並非社會存在（social being），而是社會化的**生成**（*becoming*）。[24]

收在「理想殘存」這部分的文章，都召喚在那些理想的、可期待的、有先見的社會化生成空間所被封鎖的潛能。一方面，這些文章主張，當未能達成的理想出現，總是已然失落，政治工作可能錯失可能性的軌跡，理想會困入爲修復想像的過去之廢墟而孤注一擲的嘗試中。另方面，每篇文

23 John Cassian, *De Institutis Coenobiorum*，第 10 冊，第 2 章；轉自引 Agamben, *Stanzas*，頁 4。
24 有關擬人法的修辭學，見：Jacques Derrida, *Memoirs for Paul de Man* (New York: Columbia University Press, 1989)，Cecile Lindsay 等譯。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

章也試圖從限制性詮釋的禁臠中——例如「內在」與「外在」世界的二分——將理念擰奪而來，解除其政治與社會潛能的限制，創造一個面向世界的開放性，從而得以想像一個不同的關於生成的策略。

例如，在解釋性別的理想時，艾麗絲·伊芙·溫鮑姆（Alys Eve Weinbaum）聚焦在「不看的方式」（Ways of Not Seeing），認為現代性的產生，不僅是對視覺穩定的破壞，同時也是一種性別認同的主要指標（principal index）。溫鮑姆提出一組緊密編織的文本群（textual constellation）——包括了波特萊爾、班雅明、佛洛依德的作品，以及康斯坦丁·居伊（Constantin Guys）、霍夫曼（E. T. A. Hoffmann）——不僅僅紀錄了現代都會興起對歐洲現代性裡個人主體的影響；更確切地說，這些文本生產了現代性，是轟炸現代男性主體的一系列衝擊（shock），他們將之吸收，並轉而將這些衝擊重新投射為美學化的女性氣質（femininity）。現代性令人震驚的轉型，促成了視覺控制的失落，經由轉喻性的聯想（metonymic association）到女人理想化的形象，變得可以掌控，乃至令人愉悅。溫鮑姆因此認為，男性凝視（male gaze）是在特定的歷史性及情感投資下的建構，而非「超歷史與普遍的心靈事實」，而且「其最佳特徵並不在於控制、駕馭、英勇（prowess），反而在於這三者之隨時會失去」。

在〈消逝〉（"Passing Away"）中，伊薇特·克里斯汀森（Yvette Christiansë）如桑德斯般，聚焦在南非後種族隔離時期的眞相與和解委員會（TRC）。研究 TRC 哀悼「種族主義之消逝」的工作，克里斯汀森指認出種族主義持續殘存的餘燼，是許許多多迄今未曾哀悼的個人與群體失落的矛盾形象。例如，克里斯汀森細想一名叫波比（Poppie）的婦女一生，從她開始在南非的種族分類中失落了自己，處在一個工人階級的地區，她從「有色人種」

到「假扮白人」(play-white)。波比畢生追求的這種失落，是努力假扮讓人認不出來——雖然並非公然顛覆，但或許可稱之爲與未來的戰鬥——如果我們肯學會如何去傾聽她：「亦即，這些失落不能被建構爲政治的；也不是國家行動的直接結果，即便它被這些行動間接決定或標誌。現在這些失落受到的威脅仍然無法被說清楚。」雖然波比「並未以假扮白人來挑戰種族主義」，她卻「以假扮白人來逃避在種族主義中瞧見自己的羞恥」。在種族隔離時期，波比的假扮已經是不被看見的，在後種族隔離時期 TRC 的論述中，則是雙重鬼魅化了。克里斯汀森召喚出那些被 TRC 所封鎖的理念潛能，它們可以聽見「種族隔離暴力的施爲者採取受害者的語言……爲了建立他們的主張」。但它們無法爲波比不戰鬥的複雜性創造出一個概念空間。對某些人來說在政治上應受責難的假扮行爲，克里斯汀森爲波比的沉默、她沈默的假扮，以及她的死亡開創了空間。

此外，安・茨維特科維奇(Ann Cvetkovich)，如同伍德堯(David L. Eng)與韓新惠(Shinhee Han)，探討了以未來戰鬥之名而被封鎖的潛能。接受道格拉斯・克林普〈哀悼與鬥志〉對 HIV/AIDS 運動分子有影響力的挑戰，茨維特科維奇指出了情感生活的政治，閱讀一份源自無能悲傷的失落的情緒檔案，其可作爲一種新式的歷史學、政治運動及認同政治。[25] 在〈創傷遺產、運動遺產〉("Legacies of Trauma, Legacies of Activism")中，茨維特科維奇建構並詮釋一份訪談檔案，對愛滋運動描繪出不同的歷史圖像。訪談對象是個女同志運動者，她於 1980 年代晚期及 1990 年代初期與紐約的起來行動團體(ACT UP/NEW YORK)[xi] 一起工作。茨維特科維奇同時注意到兩種方

25 見 Douglas Crimp, "Mourning and Militancy," *October 51* (winter 1989)，頁 3-18。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

式：一是運動「因其情緒強度以及失望，本身就是創傷性的」，另一是持久依附於這樣的情緒強度以及失望的殘餘；二種方式都能產生情感上的結盟與社群，以繼續完成政治行動。茨維特科維奇強調，只有對政治的情感生活有更完整的認知後，「我們才可避免過於輕易地對創傷的情感後果提出『政治的』解決方案」。動員這些訪談可以創造出一個不僅是政治的，同時也是情緒的歷史，以掌握運動的感受以及創傷的面向。茨維特科維奇寫道：「打造一份奠基在回憶的集體知識，我希望在其中生產的不僅是某種版本的歷史，同時也是種情緒的檔案，它是創傷中最重要但也最難保存的一份遺產。」

以情感歷史的角度來重新思考關於國族歸屬的問題，伍和韓（Eng and Han）的論文〈關於種族憂鬱的對話〉（“A Dialogue on Racial Melancholia”），經由閱讀美國反亞裔種族主義與排除的歷史，以及亞裔美籍學生尋求抑鬱症治療的當代案例史，而聚焦在「精神公民身分」（psychic citizenship）的議題。伍和韓探討，藉著將亞裔美籍製造成低賤的、種族化的對象，那些失落的白人性（whiteness）以及亞裔性（Asianness）理想，在亞美主體陰魂不散的各種各樣方式。他們認爲，種族憂鬱「刻畫了一種無解的過程，用來描述亞裔美人不穩定的移居入境，以及被懸置的同化於國家結構（national fabric），可能很有效」。然而，伍和韓也注意到亞裔美人主動積極涉入白人性以及亞裔性理想之間的衝突，表現爲模擬（mimicry）、愛恨交加的矛盾、憤怒、犧牲、失落、身分的復歸（reinstatement），乃至於災難性地，自殺。他們主張，由於拒絕放手讓失落對象消失，種族憂鬱描繪了一個「造反」的過程，在這個過程中，社會上被貶抑的他者將持續存活於精神現實裡。作爲情緒的連續光譜，延伸跨越哀悼與憂鬱兩端的範疇，種族憂鬱指

出，自我戰鬥性地拒絕讓某些對象消逝埋入遺忘之中。由此，他們追隨佛洛依德的註記「愛從滅絕中逃脫」（love escapes extinction），失落情感的遺產，為了政治的一線希望而被動員起來。

在哀悼與憂鬱、失落與運動之間有著規範性的區別，若拒絕對此區別表示尊崇，那麼這樣的拒絕讓人想起正午惡魔未實現的潛能。此種潛能使得對於失落的哀悼**與**憂鬱**與**鬥志，不侷限於自主的個人或是限定的社會空間。卡婭・西爾弗曼（Kaja Silverman）在〈萬物光明〉（"All Things Shining"）中解讀泰倫斯・馬立克（Terrence Malick）的電影《紅色警戒》（*The Thin Red Line*），她也挑戰此種規範性區別，為了讓我們更真實地返回世界，她帶領我們深入二次大戰的憂鬱深淵。西爾弗曼寫道，觀賞《紅色警戒》「是被一種幾乎難以忍受的負面性滲入一個人的精神核心，接著寓居其中、呼吸著它、啜飲著它」。然而在馬立克影片的結尾，我們學到的重要教訓是「抵達光明的唯一道路在於穿入森林的更深處」。現象學式地解讀《紅色警戒》，西爾弗曼強力主張將馬立克有關瓜達康納爾島（Guadalcanal）之戰的影片詮釋為「它最終的關切不在於道德（morality），而在於必死性（mortality）」。現象的形式以各式各樣的方法提供框架，由此證實了海德格所謂的「朝向死亡的存有」（Being-toward-death），她考察這些各式各樣的方法，追溯每個角色面對不存在的空虛（void of nonbeing）時的奮力抵抗。她轉而又探討了超越的理想化願景（idealized visions），每個角色都將自己依附其上——美國國族主義、父親式的男子氣概、愛、對日本的鄙薄，以及對原始民族的異想（ethnographic fantasy）。西爾弗曼引領我們及影片穿過這些對抗——藉著橫越失落領域的最深處——抵達存有的「明」證（"shining" affirmation）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

溫蒂．布朗著手處理了政治未來的可能性，以班雅明式的說法，對政治的漠然和左派政治的未來作了迫切的分析，爲《失落》作結。在〈抗拒左派憂鬱〉（“Resisting Left Melancohlia”）中，布朗以班雅明對「左派憂鬱」的批評來呈現今日的左派，藉此提出一個面向未來的班雅明。對班雅明而言，布朗寫道，「左派憂鬱」代表了「這個詞彙，用意明確，所指稱形容的正是那些爲了商業利益爲文著書的革命作家，他們由於與某種特定的政治分析方式、政治理想，或甚至是未竟的理想有著過於深厚、終究無法斬斷的依附，而未能掌握在當下帶來徹底變革的機會」。因此布朗爲「某個無法解釋的失落」或「某個無法被承認、破碎幻滅的理想」定位，它們導致今日美國的左派各部，將目標開放具有無可預期性的左派政治與獻身，轉變成堅定不移的依附於已然凍結的理想──「指引追隨者一條通往良善、正直、眞理的明確道路」。爲了維持這種無法公開承認的失落，此種左派義正嚴詞持續貶抑過去 25 年以來的認同政治與後結構主義哲學家，拒絕「理解當今時代的性格，並因著這個性格發展出適切的政治批判與道德－政治願景」。爲了掙脫此種思想束縛，布朗需要一個具批判性及遠見的轉向，朝向這些被貶低的他者，探究他們的潛力。「這樣的精神必須擁抱深層的改變，以及其實會讓人不安的社會轉型，而非在這樣的展望上退縮不前」，布朗作結道：「同時我們也必須體認到一項事實：無論是全面的革命，或是歷史機械式的自動前進，都無法帶領我們朝著理想中的願景更邁進一步（儘管我們已經過重新構想，發展出不同於以往的願景）。」

空間殘存：天才獨具的眞理

文藝復興提供我們關於失落的思想的第三次迸發，前面所討論過亞里

斯多德的問題30之崛起，是最清楚的特色。代表人物如馬爾里利奧・菲奇諾（Marsilio Ficino）及羅伯特・特頓（Robert Burton），他們在亞里斯多德對憂鬱的解釋中，看到對悲傷的獨具眞理的定價（valorization）。[26]「天才」這個符號的個性化，這獨具的眞理主張：對憂鬱的理解，與其從絕望、疾病的受苦角度來看，不如將之視爲源自對失落的主觀認知及依附的一種想像形式。[27] 這種形式的一個要緊面向在於，出現了一種新的有關空間思想的稟賦（aptitude），笛卡兒將之利用導致了「我思」（cogito）。一個表像的主體——所謂主體，亦即自己代表自己，首先要能掌握身體與心靈，其次掌握外在的世界——我思使我們注意到使世界成爲可知的，因而是可掌控的這種對應關係（mappings）。此種空間的稟賦，提供了《失落》第二部分的批判取徑：「空間殘存」。

克里班基斯、帕諾夫斯基與薩克斯爾（Klibansky, Panofsky and Saxl）曾經表示，中世紀的數學技藝與體液憂鬱相關，因爲數學自身讓人聯想到憂鬱最強大的能力（faculty）：想像力。例如，13世紀亨利・德・根特（Henricus de Gandavo）區分了形上學推理以及想像推理，主張前者有能力在時空的限制之外做抽象的推想，而後者則是憂鬱的無能爲力。憂鬱的思想侷限在想像力時空之內的限制，根特〔亨利〕以爲它「必須延伸，或者如幾何學的

26 見：Marsilio Ficino, *Meditations on the Soul: Selected Letters of Marsilio Ficino* (Rochester, Vt.: Inner Traditions International, 1996)；以及 Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

27 當然，這種憂鬱天才的形象被標示爲男性專屬的（masculinist）。甚至 Juliana Schiesari 曾主張，這一開始是對哀悼——一種對失落的認知，具文化生產性，傳統上與女性相關聯——的一種挪用。參見：Schiesari, *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

點一般，在空間占有一個位置。因此一些憂鬱的人，是最好的數學家，但卻是最差的形上學家，因爲他們不能將自己的心靈提昇到數學以之爲基礎的空間觀念之上」。[28] 根特〔亨利〕的說法亦悖論地無法逃離空間，即便是他稱許的非空間形上學——「**提昇**他們的心靈至空間觀念**之上**」。這表示，這種憂鬱的稟賦不是那麼輕易可摒棄的。根特〔亨利〕仰賴空間思想的力量來推動他朝向形而上的自由，這點是有先見之明的。文藝復興時期，對憂鬱的空間想像已不再被視爲限制；相反，它演化成了一種強大的科學，能夠區分內在與外在的世界，而最終能掌握這兩個領域。

文藝復興時，亞爾伯・杜勒（Albrecht Dürer）刻下《憂鬱一》（*Melancolia I*, 1517），這種空間的哲學轉型已然開始。杜勒的版刻成爲西方憂鬱形象最有名的代表之一，有部分是因爲他將不同的思想傳統以一種綜合的寓言方式結合。這些傳統之一刻在《憂鬱一》的底部，一個羅盤及圓球，代表了幾何學，亦即空間的科學。對杜勒而言，這門科學所見證的並非對想像力的限制，而是一種強大的力量：「當你徹底學會測量……不需要去測量所有的事物，你所獲得的技藝將不斷訓練你的眼睛作準確的測量，而熟練的雙手將順服於你。技藝的力量將失誤驅離你的作品，並防止你犯下錯誤。」[29] 在「你所獲得的技藝將不斷訓練你的眼睛」這句中，悖論式地，杜勒所說的「力量」占有了藝術家，就如藝術家占有它一般。按照這種空間思想，藝術家的憂鬱視野，就如它仍是一種體液的不平衡或者淡漠的試探，被打造進入一個強大天才的獨特軌跡中。如此，我們或可將文藝

28 Henricus de Gandavo [Henry of Ghent], *Quodlibeta* (Milwaukee: Marquette University Press, 1993)，Roland J. Teske 譯。

29 引自 Klibansky et al., *Saturn and Melancholy*，頁 341。

復興時的主體視爲一個將其測量空間的稟賦，用於對周遭世界的支配及權威之人。

在 17 世紀，笛卡兒將杜勒的幻想主體（visionary subject）予以體系化及普遍化，強調這種天才的空間眞理不限於學者與藝術家。在《論方法》（*Discourse on Method*, 1637）一書中，笛卡兒主張古典的阿基米德原點（在地球之外的一點，人可立於其上，施用一槓桿移動地球）。即萌生在每個主體的心靈中，此種內心操作可施用於世界，以掌控世界。[30] 藉由從世界撤退，並實踐一種分析幾何學式的個體性思考，主體得以控制自身及其周遭的空間，開始對眞理的追求。憂鬱的分析幾何學的笛卡兒式部署，對當時實用科學的成長如製圖學、天文學、航海學，有極大影響。當這些實用科學爲歐洲龐大的殖民事業服務時，它們必當遵循笛卡兒思想的一個主要原則：外部世界自身並非客觀的，相反，其客觀性源自我們將客觀性強加在周遭世界。

笛卡兒對杜勒所說憂鬱的、幻想的主體與空間關聯的接續發展，並未被個體式權威及其殖民遺產所耗盡。[31] 事實上，我們從杜勒及笛卡兒那兒看到的，不僅是主體掌控其所佔據的空間，這些空間也掌控及塑造裝配主體自身。如我們所見，當杜勒試著說明獨具的、空間的天才的來源，是極其猶豫的：「你所習得的技藝將不斷訓練你的眼睛。」笛卡兒普遍性的空間眞理回應這種力量的矛盾循環，同時既占有藝術家也被藝術家所占有。在其《沉思錄》（*Meditations*）的開頭，笛卡兒問道：

30 René Descartes, *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972)，Elizabeth S. Haldane 和 G. R. T. Ross 譯。

31 對杜勒的《憂鬱一》中的幾何學形象，做出類似的解讀，見：Agamben, *Stanzas*，頁 26。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

> 我怎麼能否認這些手和這個身體是屬於我的呢，除非也許我和那些瘋狂的人相比？他們的小腦被黑膽汁的激烈霧氣所擾亂和遮蔽，以致他們不斷向我們保證，他們相信自己是國王，儘管他們很窮；或者以為自己穿紅戴金，儘管是一絲不掛；或者他們幻想自己有個陶做的頭，或者僅僅是南瓜，又或者他們是玻璃做的……？[32]

表面上，這區分了我思的清明，以及瀕臨精神錯亂的憂鬱的混亂，這段句子也**延遲**（*defer*）了空間思想的易變性。憂鬱的瘋狂作爲相對於我思清明的另一方而提出，最終卻成了我思一致性的本質。

的確，笛卡兒最終將這種易變性置入我思的保證**之中**。笛卡兒在《沉思錄》中寫道，如果畫家的想像力

> 達到相當荒誕的程度，足以捏造出什麼新奇的東西，新奇到使我們連類似的東西都沒有看見過，從而他們的作品給我們表現出一種純粹出於虛構和絕對不真實的東西來，但至少構成這種東西的顏色總應該是真實的吧……這可能就是為什麼……算學、幾何學，以及類似這樣性質的其他科學，由於他們所對待的都不過是一些非常簡單、非常一般的東西，不大考慮這些東西是否存在於自然界中，因而都含有某種程度的確定性及無可置疑的元素於其中。[33]

32 Descartes, *The Philosophical Works*，頁 146。

33 Descartes, *The Philosophical Works*，頁 146-7。德希達（Derrida）寫下這段句子：「在適當及起始的時刻，沒有比我思更無法令人安心的事物了……懷疑與笛卡兒的我思，不時被這個奇特且前所未有的過度的計劃所打斷。」德希達質疑傅柯對笛卡兒的解讀。對傅柯來說，笛卡兒堅持「我思故我不瘋」，是對瘋狂的囚禁。對德希達而言，笛卡兒閃避過瘋狂及所有感官的錯誤，並

在此，儘管我思本身包含了過度、幻想、憂鬱的形象，仍是眞實的。此種空間的想像，並非總是錨固在「眞實的存在」(actual existence) 之上，而擁有「某種程度的確定性及無可置疑的元素於其中」。如此，也許我們可在笛卡兒那兒察覺杜勒主體的矛盾，它占有了一種力量，而此種力量也占有了它。如果個體性的我思及其有關被掌控的空間的殖民遺產，必須和他們以之爲根據的，憂鬱的及想像的過度，彼此間不停地調適及延遲，那麼我們是否可描繪出此種過度並去挑戰那些遺產呢？[34]

收入「空間殘存」中的論文，都在探討主體性與空間的交會，質疑與領域化相關的政治與美學。20 世紀的去殖民及國家的再統一是如何伸延或挑戰殖民遺產？我們是否可在對失落的空間式理解 (spatial apprehensions of loss) 以及失落空間的理解 (apprehensions of lost spaces) 中讀到對笛卡兒式 (對自我及其他的) 掌控的抵抗或者斷裂？夏麗蒂．斯克里布納與蘇澤特．敏 (Susette Min) 都評斷了當代藝術裝置及劇場中，對家庭及國家的失落的空

宣稱：「無論瘋狂與否，我思故我在。」見：Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness"，收於 *Writing and Difference* (New York: Routledge, 1978)，Alan Bass 譯，頁 55-57；Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Vintage Books, 1988)，Richard Howard 譯。傅柯對德希達的回應，見："My Body, This Paper, This Fire," *Oxford Literary Review 4*, no. 1(1979)，頁 59-76.

34 拉岡 (Lacan) 的「鏡像階段」(The Mirror Stage) 提供了此種解讀的一個豐富例子。對拉岡來說，此種掌控視野的過度的再次出現，就如同幼兒在鏡子前的**誤認** (*méconnaissance*)。靠向鏡子，拉岡「欣喜的」(jubilant) 小孩子嘗試藉著對映像的掌控以及阻絕介於身體自我以及意象 (imago) 之間的空間，立即捕捉自身的形象。這種心靈的動力開啓了失落的領域：幼兒欣喜地認出自我的影像，交替出現攻擊性偏執的控制，以及失去對視覺與空間的控制，而出現憂鬱的沮喪。見：Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience"，收於 *Écrits: A Selection* (New York: W. W. Norton, 1977)，Alan Sheridan 譯，頁 1-7。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

間理解。大衛・勞埃德（David Lloyd）、維拉許尼・庫班（Vilashini Cooppan）以及大衛・強森（David Johnson），則轉而討論經由社會、法律、文學上的努力，得回失落的（去）殖民祖國的可能性與不可能性。

在〈左派憂鬱〉（"Left Melancholy"）中，夏麗蒂・斯克里布納考察德國藝術家之試圖理解東西德的統一，並且對從未曾實現過的東德共產烏托邦的終結做出評價。比較約瑟夫・波依斯（Joseph Beuy）的裝置藝術《經濟價值》（*Economic Values*）、博物館館長安德烈亞斯・路德維希（Andreas Ludwig）的開放博物館計劃、茱蒂絲・庫卡特（Judith Kuckart）的劇作《憂鬱一，或是兩姐妹》（*Melancholie I, oder Die zwei Schwestern*；英譯爲 *Melancholia I, or The Two Sisters*），斯克里布納創造了一個評估失落的比較框架，從固著的鄉愁到因「溫柔的拒絕」（"tender rejection"）而引起的憂鬱。波依斯極講究地安排這個有關德意志民主共和國家工業製造出來的日常用品的博物館裝置，將這些日常用品去脈胳化爲「虛假的紀念品」。它排除了任何「證明了複雜的西方行銷策略之痕跡」的產品，而當其開始腐壞時，則「以較爲耐久的沙石及石灰石的混合物來取代敗壞的食品」來將其保留。此種結合了選擇性的去脈胳化以及孤注一擲的保存，將「虛假的紀念品」拌入對東德遺物的鄉愁渴望——一種**懷舊東德**（"*Ostalgie*"）[xii] ——班雅明一定會這麼批評。波依斯原先來自西德，他刻意地在這些失落的物品上貼上自己的印記，「將自己投資進入這個計劃，使這些失落成爲他自己的」。相對照下，路德維希仍持續進行的計劃則收集相同形態物品，接受民眾托寄的任何物件，紀錄每個物件原先擁有者的口述歷史，並讓這些物件在展場上自然敗壞。由此路德維希所組合的不僅是一系列實體的人造物，同時也包括了記憶與情緒的生命檔案。當波依斯讓回憶「靜止」下來時，路德維希則「小心翼翼地

讓它行動」。接著是庫卡特的劇作，藉著將過去帶入當前而融合了超現實主義及共產主義。故事中，基於當代的關懷，已逝去的共產革命分子馬雅可夫斯基（Mayakovsky）被傳送至當下，庫卡特在其中描繪了那些因轉型及歷史統一的宏大敘述而日漸衰微的事物。

如同斯克里布納，蘇澤特・敏的〈被看見的殘存：解讀狄恩・鮫島與肯恩・武的作品〉（"Remains to Be Seen: Reading the Works of Dean Sameshima and Khanh Vo"）也表明了空間化的失落不一定要滿懷鄉愁地致力於恢復失落的物品與地方。《在那些日子間（沒有你）》（*In Between Days [Without You]*, 1998）——鮫島攝於地下同志性俱樂部的 15 張 8×10 吋大小的相片——拍攝了一系列空盪的雙人床，每張的光線和顏色都不同。敏主張這系列照片抗拒將影像化約爲對過去興奮狀態的明信片式鄉愁。取而代之的是，它將觀者誘入一種預見式的異想，懸掛於過去（曾經如此）與未來（將會如此）之間。這種將失落予以情色的空間化和時間化的做法，將鄉愁鬱積轉換成爲對未來的展演式異想。延伸此種將憂鬱的觀念視作生成的想法，武特定地點的裝置展示《1975 年 4 月 25 日（迴響）》（*April 25, 1975 [resonance]*, 1995），將找到的物品塞入一個畫廊空間，這些物品被放置在由硬紙板及石灰牆做成的地板上，而這些物品及地板都緊緊覆蓋上了棕色膠帶。觀賞者被領引穿過一個召喚出「被迫停止運行的河床，或者是核融合之後餘殃」的空間。這種運動及鬱積矛盾交織的地景（landscape），將失落描繪爲介於武所找到的物品的崩潰與生成之間的罅隙。暗示著解開、曝露、生成新義（resignification），這個藝術裝置用以紀念越南（它的標題代表武離開越南的日期）與難民，他們和武一樣，都產生於美國的帝國主義暴力。然而這個裝置拒絕將此矛盾的歷史淨化，讓意義產生自觀看者個人，以及他們對此

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

閾限的（liminal）、包覆的形式的獨特理解之間的關係中。兩位藝術家都複雜化了將憂鬱視爲一種絕對的失落的敘述，開啓了一個社會性的再投資空間以及一個入口，通往正生成「有些新的、有些不同的」對象物世界。

大衛・勞埃德的論文〈飢餓的回憶〉（“The Memory of Hunger”）在愛爾蘭文化產品的地景中——特別是在大飢荒時期[xiii]及其後輓歌的哀悼儀式——同時聽見英國對殖民空間控制權的掌握及失去。勞埃德寫道：「對大飢荒的陳述接連不斷，土地的恐怖靜默一次又一次被慟哭與嚎叫聲對照著，彷如冷漠的人類或動物。這靜默既是人口減少的靜默，也是受創文化的靜默。這種慟哭……標誌了作爲其文化與歷史之主體的愛爾蘭之消解，以及一種新的愛爾蘭主體的歷史性出現，兩者同時發生。」輓歌作爲一種對飢荒的情緒反應——這個飢荒並非天然災害的結果，而是由於英國殖民政策掏空了土地的生產價值所導致——指向了當飢餓與移民出境日益劇烈時，生命的災難性失落。殖民當局宣稱，愛爾蘭人由於他們前現代的生活方式而給自己帶來了災難性的飢荒，在憂鬱的聽覺過度中，輓歌挑戰了此種說法。如同莫頓的「哀悼」（“mo[ur]nin[g]”），勞埃德的輓歌，在受災難苦痛打擊的身體上，聽見了政治可能性。

維拉許尼・庫班的〈哀悼成了媚俗〉（“Mourning Becomes Kitsch”）也在關注一種不同的失落空間美學。庫班解讀古巴流亡者塞韋羅・薩爾度（Severo Sarduy）的實驗性小說《眼鏡蛇》（*Cobra*），對古巴的國族認同以一種反基本教義派（antifoundationalist）的方式來呈現。小說寫於薩爾度自我流放巴黎時，全書以一種刻意製造的狂喜，褻瀆了鄉愁以及其對應的失落的國族認同。與後殖民古巴較爲經典如費爾南德斯・雷塔馬爾（Fernández Retamar）以及荷塞・馬爾蒂（Jose Martí）的文本相較，薩爾度對家鄉的後現代鄉愁明確

提供了一種對比。《眼鏡蛇》拒絕任何形式的基本教義式論述，並且「對顯而易見的建構的認同，提出了繁衍、變異、令人目眩神迷的排列」。特別是，薩爾度偏好一種扭曲變形（anamorphosis）的美學——一種拉岡式對意義的重新解讀，意義永遠無法正面理解，而必須經過空間的置換。[35] 因此薩爾度放逐的失落被《眼鏡蛇》眼花瞭亂的描寫由「古巴扮裝皇后、行腳的西藏僧侶，（以及）假的印度精神導師（guru）」轉變成「不穩固的文化再現政治，其意圖與其說是尋求安頓失落，更多是將失落轉為一種特別的美學，其中策略性勝過本眞性（authenticity）」。一般認為後殖民主體性的出現，奠基在本眞性以及對失落的國族純淨的恢復上；這種反基本教義論者的解讀挑戰了傳統敘述。

大衛・強森的〈將失去的土地理論化〉（"Theorizing the Loss of Land"），是我們第三篇有關南非的文章，研究格里夸人（Griqua）在南非土地委員會（Land Commission of South Africa）（一個行政體，負責判決種族隔離時期遺留下來的土地掠奪案件）之前所作的訴求。強森的文章告誡性地提問了，為什麼土地委員會不僅在國際上被低估（相較於更知名的眞相與和解委員會），在國內也未能發揮作用？他認為這些土地權力的宣稱完全無法被當前西方有關失落和普遍人權的論述所認知，特別是在土地委員會自由主義的、歷史－法律的（historic-juridical）論述形構之下。馬克思注意到私有財產權在歷史及文化上有其特定性，這或許能挑戰土地委員會的堅持，他們認為所有的土地權力宣稱必須徹頭徹尾都在私有財產權的架構下，委員會這種自由主義式的框架，排除了格里夸人的控訴與挑戰。強森也提出了類似

35 見：Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York: W. W. Norton, 1981)，Alan Sheridan 譯。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

的建議，以佛洛依德對憂鬱症的說明，引出一個關於格里夸人所控訴的重要問題：「對你所渴望得回的事物進行哀悼是有可能的嗎？」然而殖民土地政策中對情感的壓抑和拒絕承認，使得委員會無法好好聽清楚此種論述的主張。強森對於脈絡的、物質的與情感的空間之構成關係，表現出敏銳的關注，結論道：「失去〔土地〕的理論，和其脈絡背景有著緊張關係，壓抑脈絡而獨尊理論，是以歷史和政治爲代價的。」將理論和許多競爭論述（法律的、政治的、歷史的）令人不快的並陳後，強森拒絕以下的說法並將之複雜化：「將南非的歷史及抗爭吸收融入西方的節奏之中，特別在這個案例中，指的是北美的理論軌跡。」

就如歇斯底里在上世紀之交，憂鬱症在本世紀之交作爲社會及主體形成的緊要試金石而浮現，正同《失落》中的文章所描繪的一般。進而言之，藉由思考失落及其殘存之執拗的創造性以及深刻的政治性，這些文章使得將憂鬱症作爲病理及負面的傳統理解黯然失色。在〈哀悼與憂鬱〉中，佛洛依德觀察到，那些因憂鬱症而受苦的人「相較那些不爲憂鬱所苦的人，對眞理有著較爲敏感的雙眼……我們只好驚嘆，爲什麼在接近這樣的眞理之前，他必須受疾患之苦呢？」[36] 秉持佛洛依德驚嘆的精神，《失落》的論文投入此種眞理的敏感複雜性中。

36 Freud, “Mourning and Melancholia”，頁 246。

譯註

i　mourning remains 有兩個意思：一是「哀悼依舊在」，名詞加動詞；一是「哀悼那還存留的」，動詞加名詞。「哀悼依舊在」如原文頁 6 的 “At the dawn of the twenty-first century, mourning

remains." 而子標題如 BODILY REMAINS, IDEAL REMAINS, SPATIAL REMAINS 等，則在呼應「哀悼那還殘留的」的意思。

ii "acedia" 過去指修道士煩亂不安沒有能力工作或祈禱的狀態。《聖經．傳道書》第 10 章第 18 節：「因人懶惰，房頂塌下，因人手懶，房屋滴漏。」"acedia" 常被歸爲七宗罪之一的怠惰、懶散（sloth）。"sloth" 後來也指動物的名字，樹獺。

iii 卷 xx。

iv temperament 在中世紀生理學中指的即是由四種體液之一的主宰而形成的一個人與眾不同的精神和肉體的特徵。

v 「猶太大屠殺」（Holocaust）一詞源自希臘語，其中有二層意思，一是啓示性的大毀滅，二是《聖經》說的燃燒的祭品，是爲上帝而做的犧牲。此種說法有肯定性的味道，所以許多猶太人傾向使用「浩劫」（Shoah），此詞源自希伯來語，指的是破壞、災難，在現代用法中指一種根本性的災難性破壞；並強調「浩劫」是猶太民族獨有的經驗，無法由理性認知，也無從再現。但這種主張「大屠殺／浩劫」是獨一無二的說法，也引起部分人士的抨擊，認爲這只是將苦難神聖化的意識形態。宣稱浩劫無法認知、無從再現、是獨一無二的，是對其他民族的冒犯，似乎其他民族的苦難都無法與猶太民族的苦難相比，其他民族的屠殺都是一般性的，只有猶太民族的浩劫是獨特而無法再現的。

vi 身體製造某種抗體（antibody）以回應出現的抗原（antigen）。感染病毒後，身體的防疫系統可能需要一定時間製造足夠抗體方可在檢查時顯示。這段時間叫做「空窗期」（window period）或「血清轉換期」（seroconversion）。

vii "Sex Panic!" 是一個性行動團體，1997 年成立於紐約，自身標榜爲「專業酷兒、專業女性主義、反種族歧視的直接行動團體」，在愛滋年代爲性自由而戰。反對主流政治對性的控制，也反對部分同志團體的性保守論調（如：主張同性結婚，限制公開的性文化，認爲這是愛滋危機的解決之道）。

viii 典出《聖經．使徒行傳》第 17 章第 26 節：「他從一本（「本」在古卷作「血脈」）造出萬族的人，住在全地上，並且豫先定準他們的年限，和所住的疆界。」

ix "liminality" 源自拉丁文 "*lîmen*"，原意是門檻（"a threshold"），神經心理學用以形容一種「正在改變、過渡中的」的主觀意識狀態。在人類學理論，閾限性質用以描述儀式的參與者（如成年禮）所涉及到的改變，譬如其社會地位。

x 海德格的哲學概念，德文作 "sorge"，可參見陳榮華《海德格〈存有與時間〉闡釋》（台北：台灣大學出版中心，2003）。

xi 釋放權力愛滋聯盟（AIDS Coalition to Unleash Power），又稱起來行動（ACT UP），一個非政黨的行動團體，強調採取直接行動來對抗愛滋病。

xii "Ostalgie" 是源自德文的詞彙，意指對東德生活的鄉愁情感，由德文的 "Ost"（東方）及 "Nostalgie"（鄉愁）兩個字組成。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

xiii 1845-1849 年間，愛爾蘭發生大飢荒，估計約 150 萬人死去，並導致其後數百萬人移民美洲。飢荒發生的主因是馬鈴薯疫病，但在這期間，英格蘭並未對其伸出援手，反而有大量食物因農民須繳交地租而被迫出售至英格蘭。

憂鬱之花，哀悼的味道

劉冠伶

昨日的英雄將成明日的暴君，除非他今日便將「自己」釘上十字架。[1]

〈哀悼殘存／持續〉開篇透過班雅明之口直指歷史主義與歷史唯物主義的關鍵之別，透過此一決定性的差異引導出另一種看待 “acedia” 的視角：憂鬱（症）——或稱之爲不斷地哀悼——的開放性與創造性，透過視角的翻轉，失落與殘存有了重見天日與不斷發聲的可能。就班雅明的脈絡而言，對於歷史主義者的批判主要來自他們對「勝利者」的移情（empathy），象徵著對勝利者的認同，在認同的當下，不僅接受勝利者的判斷，同時封閉了與勝利者對抗的一切可能。歷史主義者所謂的抹消當下，毫無牽絆地回到過去，其實只是回到勝利者所建構的單一過去。這種「歷史」是經過篩選後死氣沈沈、不容異己、拒絕變化的「完成」的過去，即使有閃現的碎片（或稱爲殘存），也不足以撼動這僵化的結構，只能淪於收編、再次應和體制的犧牲品。

因此，若就歷史主義的角度而言，「歷史」是封閉的過去，失落只是不需留戀、理應刪除的無價值之物，殘存也僅是未徹底篩選而剩下的碎片

1 Joseph Campbell，《千面英雄》（台北：立緒，1997），朱侃如譯，頁 387。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

殘渣。至於哀悼，是勝利者最大的慈悲，是失敗者告別過去的最終儀式，這意味著：透過哀悼，過去徹底封印。然而，這是面對失落、殘存與憂鬱的唯一法則嗎？如果失落不是理應被忽略的過去，殘存不是那不值一顧的碎片，憂鬱也非佛洛依德所謂那有礙自我完整的「疾病」，那麼失落、殘存、憂鬱能開顯出什麼樣的花朵？

〈哀悼殘存／持續〉開啓了另一種看待破碎的視角，不但承認失落、殘存、憂鬱的生產性，同時強調那一直以來飽受批評的耽溺與怠惰其實正孕育了對抗單一論述的能動性。文中一方面認同班雅明對歷史主義的批評、接受佛洛依德對憂鬱的病理診斷，另一方面卻認爲憂鬱（症）所象徵的「拒絕結束」創造出「失落」的意義：失落不再是必須告別的曾經，不是處於「現在」之前、與現在產生斷裂的「過去」，而是在憂鬱的機制下，得以不斷變化、不斷湧現、不斷與現在產生辯證的泉源；殘存也不再是虛無飄渺的鬼魂與幽靈、不是衰敗頹喪的破碎與剩餘，而是能在當下迸發之無法被封印的生命力，是能夠不斷照亮此刻的乍現靈光。這閃爍靈動是拒絕被收編的原始力量，是失落母胎之體現，是能開放過去、鬆動現在、想像未來的憑藉。

然而，在「可能性」的召喚與「開放性」的激勵中，那些被重新看見的身體、解除封印的理念、奪回發言權的空間，究竟成了什麼模樣？那被形容爲躍動、湧現、創造、源源豐盈的「原鄉」，眞的如此慈悲地提供開放殘存的領域？那被稱爲創造動力的「憂鬱」，眞能在積極口號的帶領下，將一切的淚水與傷痛建構成有意義的「意義」嗎？在那充斥著死亡、幽暗、靜默、屍塊、「骯髒」的身體、不被允許的情感……每樁具體事件中，似乎都隱微提醒著，無論視角如何轉換，我們必先正視那血肉模糊、

無盡衰頽的內外世界，必先接受被單一論述割裂的無完膚之體，必先承認被不斷拒絕而無所安頓之身。而這些殘缺不能再被視爲邁入完整前的過渡階段，因爲沒有原鄉、沒有完整，一切的可能性都只發生在邊緣與主流的戰鬥。所謂的新生不再是純潔無瑕、一塵不染，充斥肢解混沌後定位世界的英雄風光；而必須不斷糾纏過去，在苟延殘喘中持續劃破傷口，讓湧出的鮮血卑微地提醒生命尚存的溫度。

〈德充符〉中，面對老聃「解其桎梏」的提問，叔山无趾僅說道：「天刑之，安可解！」當我僅剩下遍布肉身的恐懼與哀傷、即使用盡力氣也無處可安的時刻，「安」早已化成了一個個充滿嘲諷的問號——我讀不到逍遙脈絡下悠然慧黠的反問，而是對於安身立命的價値之凌厲質疑，「安」的祈願對我意味著的僅是「這怎麼可能？!」無論從本體論或拒絕本體論的視角切入，都不能否認莊子書中道術爲天下裂之後的破碎景象，也不能拒絕聆聽瀰漫在破碎之中的哀音，亦如班雅明筆下新天使所見的毀滅與廢墟持續地向每個當下的我襲來。如果「失落」的原初樂園是永遠無法塡補的空缺；「憂鬱」是無法超越，只能緊緊攀附桎梏的永恆哀悼；「殘存」不再是等待轉化而能復歸完整的過渡階段，而是無法納入同一、無從安身立命的剩餘之物，「安」的能動性又該從何而來？

過去一年半來，與「安」最貼近的竟是恐懼，於此同時，班雅明筆下的「物質」卻似乎也漸漸明晰。它們在我貧乏的生活中承擔起重要的角色：Georg Jensen 的 1998 年度項鍊與 Luna 系列、Ferragamo 的黑色長夾、LV 的 Monogram 水桶包、nano 第三代銀胖胖……，我盡情展示、用力配戴從親人身上搜刮來的物品，我無法取消這些東西單薄的重量與冰冷的溫暖，這些「物」也包括了我偏執地認爲只有媽媽做的豆乾炒肉絲、爸爸買

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

的米漿、osow 家附近夜市的脆腸，還有在那個停水的夜裡媽媽下班後特地帶回的乾麵與魯味才能戰勝自虐式的胃痛。

四姨是極愛野薑花的單身女子，不時驅車至內湖的 Costco，捧回一大束野薑，安置在房子的各個角落自得其樂。在我無法回台南的日子中，四姨家成了逃離紛擾的避難所，我一邊大力吸入濃烈的野薑花香，一邊安撫自己：這裡沒有傷害，這裡可以期待好眠。我感受著這個充滿野薑花香房間的物質性，這是此刻既荒蕪又溫暖的生命氣味。

即使把自己釘上了十字架，也沒有勝利的喜悅吧。我依舊難安，我持續哀悼，我正聞到了野薑花的味道。❖

劉冠伶
現就讀於清華大學中文系博士班。

抗拒左派憂鬱

溫蒂・布朗著 張永靖譯

溫蒂・布朗（Wendy Brown）

現爲美國柏克萊大學政治學系教授。研究領域包括政治學史、19與20世紀歐陸理論、批判理論、文化理論、女性主義理論、批判種族理論、後殖民理論等。她批判地置疑權力位置、政治認同和當代民主中的政治主體性，以交織理論之間的對話知名，如：馬克思、尼采、韋伯、佛洛依德、法蘭克福學派、傅柯、當代歐陸哲學等。〈抗拒左派憂鬱〉一文曾同時收錄於《失落：哀悼的政治》和《沒有保證：霍爾紀念集》（*Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, Verso Press, 2000）。著有《傷害的狀態：晚期現代性中的權力與自由》（*States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, 1995），並與珍娜・哈莉（Janet Halley）合編《左派律法主義／左派批評》（*Left Legalism/Left Critique*, Duke University Press, 2002）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

張永靖
台灣大學外文系畢，國立中央大學英美語文學所碩士生。

每一代的人都必須努力，奮力抵抗作勢凌駕於傳統之上的那股力量，讓傳統不致屈從於較為強勢的階級。……「如果敵人贏得勝利，**就連已逝的事物**也難逃魔掌」，唯有如此深信的歷史學家，才擁有在過去煽起希望火花的天賦。

——華特・班雅明，〈歷史哲學論綱〉

（Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History"）[1]

過去二十餘年來，文化理論家史都華・霍爾（Stuart Hall）一直堅持，所謂「左派的危機」並不是起因於左派運動者或學術分子的內部分歧，亦不是由於右派人士擅於動用修辭、籌措資金有方。他指責左派之所以讓右派取得優勢，乃是因爲自身未能理解當今時代的性格，並因著這個性格發展出適切的政治批判與道德－政治願景。對於霍爾而言，柴契爾與雷根右派（the Thatcher-Reagan Right）的崛起，並不是導致此一失敗的主因，而是癥候式地反映出左派在這方面的不足，就如同霍爾也同時認爲，左派對於文化政治（cultural politics）抱持輕蔑、懷疑的態度，並非顯示其立場堅定、原則不可動搖，而是反映出左派人士與時代扞格不入的慣常思考模式。面對改變，左派人士心懷恐懼，焦慮不已。

但構成這些恐懼與焦慮情感的內涵爲何，內在動態又是如何？我在此

1 這段題辭引用自 Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History"，收錄於 *Illuminations: Walter Benjamin, Essays and Reflections* (New York: Schocken Books, 1969)，Hannah Arendt 編，頁 255。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

想藉由思考華特・班雅明早在半個世紀以前所指出的一個現象——「左派憂鬱（症）」（Left melancholia），來發展這個問題的一條理路。班雅明使用此一指涉某種智識、政治傾向的貶義詞彙，所指爲何？又有何用意？如同大多數讀者所知，班雅明從未否定哀感（sadness）作爲一種政治或哲學上的思考範疇有其價值，也不拒認自我性格中哀傷的成分，他不否認在反覆思量失落的過程中，可能拾得洞見。事實上，班雅明頗能體會淡漠（acedia）、哀感、哀悼（mourning）這些情感在政治與文化場域中的生產價值，在其探討波特萊爾的研究中，班雅明就將憂鬱視爲創作的泉源。然而，班雅明使用「左派憂鬱」這個詞彙，用意明確，所指稱形容的正是那些爲了商業利益爲文著書的革命作家，他們由於與某種特定的政治分析方式、政治理想，或甚至是未竟的理想有著過於深厚、終究無法斬斷的依附，而未能掌握在當下帶來徹底變革的機會。班雅明令人謎猜地堅決主張，以辯證式的歷史角度理解「當下這個時刻」（the time of the Now）有其政治上的價值，在此脈絡之下，左派憂鬱所代表的不僅僅只是拒絕直視面對當下時代的特點，亦即未能以「空洞的時間」（empty time）或是「進步／進展」（progress）之外的觀點來理解歷史，同時也代表了對於自身過往的政治依附（political attachments）與政治身分認同的一種自戀（narcissism），超越了任何現今對於政治動員、結盟、或是轉變的投資（investment）。[2]

憂鬱（症）的弔詭之處當然就在於，主體對於哀痛失落的對象（object）

2 班雅明認爲「彼時」（the "Then"）與「此時」（the "Now"）作爲政治用語，是無法以「過去」（Past）與「現在」（Present）這兩個概念加以逼近、理解的。關於這項微妙的理論構思，參見班雅明解釋拱廊計畫（the Arcades Project）方法學的註釋，出版爲"N [Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress]"，收錄於 *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* (Chicago: University of Chicago Press, 1989)，G. Smith 編，特別是頁 49、51-2 與頁 80。

依附猶存，取代了自身從失落中復元的慾望，因此主體不願卸下這項重擔，不願拋除對象活在當下。這讓憂鬱成了一種持續延綿的狀態，一種處境，也確然是一個慾望結構，而非是對於死亡或是失落所做出的短暫回應。[3] 佛洛依德在 1917 年針對憂鬱（症）所提出的深刻思考中，提醒我們憂鬱（症）的第二個特點，亦即憂鬱與哀悼相比，含帶了「一種較爲概念上的失落。對象或許並未真正死去，但已經失去，不再是愛的對象」。佛洛依德更進一步表示，憂鬱（症）主體往往無法明確知道愛過了什麼，又失去了什麼。「這可能顯示了憂鬱（症）與一種從意識中被撤回的對象失落（object-loss）有著某種關聯，與之相對的是哀悼。在哀悼中所有的失落都不是無意識的」。[4] 導致憂鬱的失落也因此常是未被承認（unavowed），也無法被承認的（unavowable）。最後佛洛依德暗示，憂鬱（症）主體往往自我觀感低落、絕望、甚至有自殺傾向。這些主體由於摯愛的對象無法符合自我的理想期望，轉而責備，其後又將對於對象的責備移轉到自身上，透過此一過程因而得以保存對於該對象的愛戀或是完美想像。但對於憂鬱（症）主體而言，失去摯愛對象所帶來的是自責受苦。

而爲何班雅明要用這個詞彙，與這個詞彙所代表的情感經濟（emotional economy），來談論左翼人士的一個特殊形構（formation）？班雅明從未給予「左派憂鬱」這個詞一個明確的理論表述，而是用它來抨擊某些左派人士，這些人士因爲服膺於一些存在已久的情感與對象，而失卻在當下爲政

3 Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia"，收錄於 *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1957)，第 14 冊，James Strachey 編譯，頁 245。

4 Freud, "Mourning and Melancholia"，頁 245。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

治改變貢獻己力的機會。班雅明在觀察憂鬱（症）主體對「物」的投注這方面，尤其敏銳。在《德國哀悼劇的起源》一書中，班雅明論及：「憂鬱爲了知識的緣故背棄世界。」此處的言下之意可能是，憂鬱（症）主體將自身對於摯愛對象的忠誠（「每一個效忠的誓言或回憶」）轉換爲物，讓知識本身盈滿一種近似於物的特質（a thinglike quality）。[5] 或者換言之：「在其堅定的自我貫注裡，憂鬱在沉思默想中擁抱死去的對象。」[6]更簡單說來，憂鬱「向物的世界」獻上忠誠，[7]暗示了在憂鬱主體的邏輯裡，包含著一種戀物的邏輯，與伴隨戀物慾望而來的孤僻（從人際中撤離）、保守傾向。班雅明在批判凱斯納（Kastner）的詩作時，首次創造了「左派憂鬱」這個詞彙。他表示，對於左派憂鬱（症）主體而言，某些情感已轉換爲物，這些左派分子「因爲過往精神財產（spiritual goods）所留下的痕跡而引以爲傲，就如同中產階級也同樣以自身擁有的物質財產爲榮」。[8]我們深愛著我們用以擁護左派的激情與理智，戀著我們熟悉的左派政治分析與信念，更甚於愛現存的世界，或是未來。但我們理應以此爲據，試圖改變世界，讓未來符合此一願景。簡而言之，班雅明的左派憂鬱，指稱的是一種對於特定情感、分析模式，或是關係的依附，這項情感上的牽連近似於物地凝凍於眾人眼中的左派分子心裡，讓主體帶著哀傷，守舊地不停往回看去。如果佛洛依德的理論在此處有助於我們理解，那麼這個情形很可能來

5 Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (London: Verso, 1977)，J. Osborne 譯，頁 156 至 157。

6 Benjamin, *Origin of German Tragic Drama*，頁 157。

7 同前註。

8 Walter Benjamin, "Left-Wing Melancholy"，重新出版於 *The Weimar Republic Sourcebook* (Berkeley: University of California Press, 1994)，A. Kaes、M. Jay 與 E. Dimendberg 編，頁 305。

自於某個無法解釋的失落，某個無法被承認、破碎幻滅的理想。在當今的脈絡裡，**左派**、**社會主義**、**馬克思**，或是**社會運動**（*the Movement*）這幾組詞語都意味著這樣的失落、破滅。

無疑地，在我們這個時代，左派所面臨的失落爲數不少，有些能被解釋，有些則否。社會主義政權潰散瓦解、馬克思主義不再擁有其正當性，很可能都只是其中的冰山一角。失落的浪潮襲捲而來。統一的政治分析方式和團結合一的組織運動已然失落，勞工和階級這兩項類別已不再是從事政治分析與政治動員時不可違逆的依據；歷史不再無可遏止地遵循科學法則一般向前邁進，除了資本主義的政治經濟體系之外，其他可行的選項也已失落。而在這些失落的背後還有著其他失落：我們缺乏統合國際（甚至是統合地方）的左翼社群意識，缺乏對於社會秩序眞相的堅定信念，也缺乏豐沛的道德－政治願景，足以想像良善，並引導、維繫政治活動。因而我們感到痛苦，因爲我們意識到不只運動失落了，屬於左派的歷史時刻也失落了；不只理論和經驗上的一致性（empirical coherence）失落了，屬於左派的生活方式與追尋方向也失落了。

這些林林總總的失落許多身處左翼的人士都能坦率承認，縱使我們不知該如何應付、面對。但在這些失落空洞的核心，或許也就是在我們政治無意識（political unconscious）的所在之處，是否有著另一項未被承認的失落？左派的追隨者滿懷希望，相信投身左派、依循左派的分析模式，終將指引出一條通往良善、正義、眞理的明確路途。不正是這項應許，在根本上構成了我們身處左翼的大部分樂趣，同時也構成了身爲左派分子的自戀（self-love），與對其他左派同路人的惺惺相惜？而如果我們唯有透過徹底改變自身政治情感的根本基礎（也就是改變我們對政治產生依戀、依附的能

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

耐），才能放下這份愛戀，那麼我們是不是注定得成爲左派憂鬱（症）的患者，所必然伴隨而來的效應不只是哀痛憂愁，更是自我毀滅？佛洛依德也曾寫道：「如果愛戀的對象本身已經失落，主體卻未能放下那份依戀，而對於對象的愛戀轉而屈身於自戀認同（narcissistic identification）之中，那麼便會啓動一項機制，主體將對替代的對象（substitutive object）產生恨意，施以虐待、貶低其價值、使其受苦，並從替代對象的苦痛中得到施虐的滿足感（sadistic satisfaction）。」[9] 那麼當下的挑戰，便是找出替代的對象是誰（或是什麼）。我們爲了保全對於左派浪漫應許的理想化，仇恨的對象爲何？而爲了不讓左派往日的擔保，在我們自身憤怒的失望中落空，我們予以懲罰的對象又是什麼？

如果我們檢視近來來自左派內部的爭論與批判，有兩個熟悉的答案會立刻浮現。其一是一系列名爲文化政治，或是認同政治（identity politics）的社會和政治形構。部分來自左派的人士經常指控，這些根植於種族、性／別、族裔等文化認同（cultural identity）的政治運動，不只避重就輕，迴避了現代性、資本主義的根本結構，與階級作爲前述兩者作用之下的根本形構，更使得左派內部的政治能量與訴求四分五裂，失去結盟聯合的可能。第二個罪魁禍首也有著一些不同的稱謂，分別是後結構主義、論述分析、後現代主義，與披著政治分析外衣的時髦文學理論。此處的謀殺指控聽來也相當熟悉：有關於主體、眞相、社會過程的後根基（post-foundational）理論，使得我們再也不可能用一個既貼合事實眞相，在理論層面上又連貫一致的角度，來解釋這個世界，而這些理論同時也挑戰了構成左派正典

9 Freud, “Mourning and Melancholia”，頁 251。

（Left norms）、普遍認爲客觀的基礎。無論合而論之或是單就個別而論，這兩股現象成了責難的對象，被迫擔起當今左派式微、分裂、迷途不知去向的責任。以上所述種種已是舊聞，但如果經由左派憂鬱（症）這個概念加以閱讀，這兩項控訴之中所包含的移置（displacement）的成分或許會更顯突出。我們不禁要問，對於左派追隨者而言，左派分析或是左派正統的哪些面向，早已衰敗不合時宜，但這些支持者卻透過將注意力轉移於認同政治與後結構主義之上，大肆批判鄙夷，而得以拒絕承認這項事實？更進一步而言，隨著這些追隨者哀嘆左派正統式微，對於年輕左派分子的影響力已然失落，在政治場域中的效力（potency）也已失落，什麼樣對於左派正統的自戀認同被保存了下來？隨著左派分析過往背負的種種應許落空，而責任移轉至受到貶抑的他者（debased others）身上，什麼樣對於這些過往應許的愛戀被保存了下來？而我們在此是否也目睹一種屬於左派的「物」的特質（thingness）正逐漸成形，具體幻化成爲「當下實存」的物，然而事實上這項物的特質顯然不屬於這個時刻，顯然只是一項幻想中對於「過往存有」的記憶？

＊＊＊＊

現在讓我們帶著以上對於憂鬱左派（a melancholic Left）的推測懸想，回到史都華．霍爾的分析，他較爲直接地從政治的角度思考當代左派所面臨的難題。若依照霍爾的理解，左派在過去二十餘年來所遭遇的挫敗，源自於左派內部未能理解當今時代的特性，那麼就算我們再如何埋怨那些正取得優勢的群體（自由主義中間派、新保守主義者、右派人士），或是怨懟

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

同屬左派的彼此（反種族主義者、女性主義者、酷兒運動者、後現代主義者、頑固守舊的馬克思主義者），也無濟於事，僅僅只是重申這項失敗，而非面對指正。就霍爾的理解，左派的挫敗不僅僅起因於左派人士因循守舊，固守資本決定論、階級至上論這兩項特定的正統分析模式（雖然這當然是個主因）。他認為這項失敗也源自於一種知識上的緊箍咒（intellectual straightjacket）。對於唯物主義的堅持，使得左派人士拒絕承認主體（the subject）與主觀（the subjective）的重要性，也拒絕處理風格（style）與語言的問題。而正就是這兩項因素的結合，為左派帶來致命性的傷害。霍爾在《革新之途難又難》（*The Hard Road to Renewal*）一書的結論中論及，「我們的派別之分（sectarianism）」，不僅僅出自於一種對於既定政治目標的防禦性心態（這些目標由發生於 1930 年代與 1945 年、現已過時的政治－經濟形構確立），更同時

> 來自於一種對於「政治」的特定看法，與其說是理論，倒不如說是一種思考上的慣習（a habit of mind）。我們習慣性地依照一個單一線性（unilinear）、不可逆轉（irreversible）的政治邏輯思考，依照這套邏輯，發展的動力來自於某個我們稱為「經濟因素」或是「資本」的抽象存在，驅使著政治朝向預定的目標發展。然而柴契爾主義（Thatcherism）明顯地顯示，事實上政治運作的模式較近似於語言的邏輯：只要夠努力，你總是可以把死的說成活的。[10]

10 Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left* (London: Verso, 1988)，頁 273。

當然資本的動向的確形塑著政治發展的條件，但政治本身「若不是按照某種意識形態操作，就是根本沒在運作」。[11] 或者，用霍爾另一句言簡意賅的話來說：「政治並不反映多數，而是建構多數。」[12]

在此有必要澄清一點。霍爾從未宣稱意識形態決定了全球化的發展方向，而是認爲意識形態藉助著全球化的力量以達成某種政治目的。而如果某項意識形態眞的成功運用全球化的發展達成目的，由其所代表的政治、經濟策略也會在全球的資本主義發展之中催生特定的政治－經濟型構。

> 現在我們正逐漸……邁入「後福特主義」(post-Fordist) 社會，有些理論家稱之為去組織化的資本主義 (disorganized capitalism)，或是「彈性專業化」(flexible specialization) 的年代。閱讀現今諸多發展的方式之一，就是指出柴契爾主義如何運用／挪用 (appropriate)「私有化」(privatization) 這項潛藏於一個特定經濟、政治策略之中的發展，並貼合著一項特定哲學的思惟，建構私有化這個概念。就某種程度上而言，柴契爾主義已經成功地與資本主義發展的當代邏輯接軌，將自身的歷史、政治、文化、性／別等「多重邏輯」(logics)，接合於前者之中幾項最為強而有力的趨勢。就某部分而言，這賦予柴契爾主義無比的自信，一種意識形態上的自負神態，也讓柴契爾主義看來似乎「有歷史作為後盾」，與未來必然的發展方向並行一致。然而面對這項深藏於內、以分散 (dispersal) 與多樣化 (diversification) 作為核心的「單一邏輯」(logic)，左派卻只是一味抗拒，而非重新思考**自身的**經濟、政治、文化策略（且

11 Hall, *The Hard Road to Renewal*，頁 274。
12 同前註。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

> 追根究柢，分散與多樣化這兩項趨勢也未必是阻礙民主化進一步發展的敵人）。如果柴契爾主義能宣稱那是他們的，那麼那一定與我們無關。還有什麼方式能如此明確地讓自己與歷史脫節？[13]

如果當代的左派往往緊抓著屬於另外一個時代的型構與構想不放（在那個時代裡，統一的運動、社會整體〔social totalities〕、以階級作爲基準的政治都還是可行的政治與理論分析類別），那就代表左派確確實實讓自己成了歷史中的一股保守力量，不僅誤讀當下這個時刻，也在自我實踐（praxis）的核心之處植入守舊的傳統主義（traditionalism），因而捨棄對於「冒險」以及「變動」（upheaval）的執著。華特・班雅明在〈左翼憂鬱〉（"Left-Wing Melancholy"）一文裡，抨擊左翼威瑪共和（Weimar Republic）詩人艾瑞克・凱斯特納（Eric Kastner），行文中概述了這個現象：「這位詩人懷著不滿的心緒，鬱鬱寡歡，沉重的心緒來自於刻板、重複的例行生活。過著例行的生活也就代表著犧牲個人的獨特性（idiosyncrasies），同時喪失感到厭惡的能力（the gift of distaste），這就讓人心思沉重。」[14] 史都華・霍爾則以另外一種語調，概略描述左派在應對柴契爾主義時所面臨的相同問題：

> 我記得在 1979 年選舉時的那一刻，政治輝煌生涯可說是已走至末尾的卡拉漢先生（James Callaghan），面對柴契爾夫人一連串的競選行動，極為驚訝地表示：「她執意要將社會的根基連根拔起。」這在社會民主主義（social-democratic）的語彙裡是一個完全無法想像的想法，是對於現況

13 同前註。
14 Benjamin, "Left-Wing Melancholy"，頁 305。

> (the status quo) 徹底的挑戰。事實上，傳統主義式的思想，也就是有關於社會觀感與道德方面**尊貴可敬** (*respectability*) 的想法，已深深穿透社會主義的意識，因此我們往往發現，某些投身於激進政治運動的人們，骨子裡藏的卻是全然傳統守舊的情緒或是情感 (feelings and sentiments)。[15]

爲傳統護航的守舊心態在左派政治運作中並不陌生，然而近年來卻因爲下列因素而格外明顯，且帶來嚴重的危害：(1) 左派理直氣壯地以傳統作爲防禦措施，抵禦柴契爾、雷根與金瑞契 (Newt Gingrich) 等人所帶來的「革命」，這些大幅度的變革由福利國家制度 (welfare state) 的取消和一系列公共機能 (public functions) 與服務的私有化作爲代表；(2) 文化政治的發展（特別是性政治）；(3) 社會主義政權瓦解，解體後左派的政治－經濟目標遭到強烈質疑。以上三個現象的合力作用之下，使得左派的政治構想往往以以下兩項主張作爲其主要內涵，一方面捍衛自由主義的新政 (New Deal) 政治（特別是福利國家制），另一方面則捍衛公民自由 (civil liberties)。簡而言之，時至今日左派所代表的政治，僅止於謀求某些自由 (freedoms) 與權利 (entitlements) 的保障，卻無法處理隱含於這些自由與權利之中的宰制關係，也無法體認在資本主義的當代佈局 (configurations) 裡，這些自由與權利的價值有限。而當這股傳統主義與失落的浪潮同流，接合著左派人士對於平等的願景（社會主義用以挑戰資本主義分配模式的基礎）與解放願景（社會主義用以挑戰資本主義生產模式的基礎）的信心失落 (loss of faith)，左派傳統主義的問題就的確十分嚴重了。今日我們所看

15 Hall, *The Hard Road to Renewal*，頁 194。

see more please visit: https: / / homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

到的左派，既缺乏對於現狀的深刻、激進批判，也無法令人信服地提供有別於既存事物秩序的另一個選項。但也許更令人憂心的是，當代左派對於自身所無法達成的目標有著強烈依附，更甚於自身潛在的可能性；對於反覆咀嚼自身的邊緣性與挫敗，反倒比懷抱希望更覺得自在。因此當今的左派深陷憂鬱（症）的依附結構（a structure of melancholic attachment）之中，對於已逝過往的某一特質依附猶存。已逝的過往遺留下幽靈鬼影，和不停回頭望去、自我責備的慾望結構。

該如何拋開左派憂鬱保守的舊習，重新注入活泉，讓左派再次恢復基進（radical）（來自拉丁文中的 *radix*，字意爲「根」）批判且富有前瞻性的精神？這樣的精神必須擁抱深層的改變，以及其實會讓人不安的社會轉型，而非在這樣的展望上退縮不前。而在此同時我們也必須體認到一項事實：無論是全面的革命，或是歷史機械式的自動前進，都無法帶領我們朝著理想中的願景更邁進一步（儘管我們已經過重新構想，發展出不同於以往的願景）。我們對政治能抱持什麼樣的希望，才不致錯誤地以爲「歷史站在我們這邊」，或是認爲無論新的左派願景賦予了何種核心價值，群眾都必定欣然接受，對其產生依附？我們能想像何種政治與經濟秩序，既非國營，亦非烏托邦；既非壓抑專制，亦非自由放任（libertarian）；既不導致經濟上貧困窘迫，也不造成文化上黯然失色？我們如何能從社會主義關於尊嚴、平等、自由的理想中吸取創造性的養分，但又承認，孕育這些理想的歷史條件（historical conditions）與展望屬於另一個時空，不屬於現在？我在本文中之所以強調當代左派某些派系的憂鬱（症）邏輯，並非暗示接受心理治療（therapy）就是解決這些問題的途徑。然而我的確認爲，我們有必要重新檢視某些情緒與情感，這些情緒、情感從背後撐持起我們對於左派

分析與左派大業的種種依附，包括了面對應許未能兌現、原有的施力點又已然失落，我們所感到的悲傷、憤怒、焦慮。我們必須細細檢視，這些情緒與情感如何在普遍認爲進步的政治目標之下，創造出另一些黑暗面，這些看不見的面向帶著守舊、保守的因子，甚至可能招致自我毀滅。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

「我於青春無悔」[1]

林吉洋

這篇回應爲難且思量許久，遲遲難以下筆：一是「政治」，我不想成爲後現代論者對左翼挖牆角，展示廉價批判的背書；二是「心虛」，曾經是背負投機之名的背棄者，帶著抑鬱與罪咎離開運動隊伍。回應本文，實有不可承受之重。但爲了我們這一輩人的足跡留下註腳、也爲挺編輯吾友的出版用心良苦，我拒絕沈默，將這段經歷交待清楚，不願見十年的記憶刻痕，繼續扭曲得一塌糊塗。

第一次政黨輪替前後的校園是選舉亢奮的神經末端，社運界面對往昔反對黨執政之後是躊躇，在這氛圍下一小撮人漸漸形成團體，孕育一種奮不顧身的群體認同，那是一幕幕……不停開會、讀書會與抽菸、喝酒的荒唐歲月……在街頭被鎮暴警察似畜生般拖行、毆打……背著被警棍打破頭的學弟，一路自行政院大門狂奔往台大醫院，沿路掉淚……關廠抗爭，台車自廢棄廠房四樓推下，在空曠裡揚起灰塵與巨大迴響，以台車堆砌城牆，用鐵鍊綑綁肉身與鐵門。比擬那並肩前進的同志情誼，或許愛情更爲貼切。

在現實感衝擊下脫離，或在家庭驟變或退學時承接現實最深的殘酷交

1《我於青春無悔》（わが青春に悔なし）是黑澤明於1946年所拍攝的電影，取材自1933年的「京大事件」，也是大我三屆學長S的BBS暱稱。

叉點。選擇回到體制或走向虛無；或者過著販夫走卒的生活，逐漸被淡忘；個人抉擇被問題化毫無隱私地檢視，難堪乎？背叛乎？似又另一條孤獨的不歸路，於是恩怨情義，剪不斷，理還亂。

或許對馬克思、資本論不求甚解，基於一種素樸的正義感、或青春期晚發的叛逆輕狂，在社會議題尋找憤怒的出口。日後各自在工會、環保團體、社福機構、NGO、甚至是政治部門、企業裡面繼續尋找自己的實踐道路。我認爲，眞正造成眷戀與憂鬱的是自我認同（敘事）的斷裂，只有在期待新的敘事重新安頓之後，才能取得道德和諧免於罪責感，繼續自我實現。

在台灣，無論統獨，高舉進步旗幟似乎注定孤獨，理想未竟而被遺忘的身影。或如布朗所謂的「左派的憂鬱」，因政治現實發展未能如理論（進步的歷史敘事）實現，因信念幻滅而失落於憤世嫉俗、孤芳自賞。

儘管上述現象有之，可以看得出布朗「愛之深責之切」的用心，但我私心地想，布朗認爲文化研究、後現代論者成爲「保守、守舊」的左派懲罰、仇恨的替代對象的描述，卻讓人錯覺，布朗所言，似表現出「輕飄飄」的後現代論者尋求「沈重」左派認同的不滿足，激發酸葡萄心理的勸誡、嘲弄意味？難不成，所謂的「左派憂鬱」，實是後現代得不到左派關愛眼神的哀怨？布朗未曾清楚交待指涉的左派脈絡，而致一種「急著診斷左派的憂鬱」，賦予輕薄的刻板印象，成爲我的困惑。

文末，布朗懇切提到「左派必須賦予新的核心價值」，進步的政治與經濟秩序，「既非由國家運作，亦非不切實際地烏托邦般自我運行」才有可能。正因社會主義理想未竟，所以才有生態多樣化的草根民主、合作互助事業與社區運動誕生。❖

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

林吉洋

台北大學地政系、清華大學社會所畢業。現服務於某企業，推廣互助事業。

憂鬱的辯證・序

麥克斯・潘斯基著 區立遠譯

麥克斯・潘斯基（Max Pensky）

現爲美國紐約賓漢姆頓大學哲學系教授與系主任。研究領域包括當代歐陸哲學、社會和政治哲學、法政哲學和國際關係等。著有《團結的盡頭：倫理與政治論述理論》（*The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*, State University of New York Press, 2008）和《憂鬱的辯證：班雅明與哀悼劇》（*Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*, University of Massachusetts Press, 1993）等。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

區立遠
台灣大學哲學碩士，德國杜賓根大學古典文學碩士。

難道，這樣的單向街景觀
就是你要走下去的嗎？
我幾乎懷疑了。但是
你得知道該往哪裡去。
有那麼多街道走進去仍可回頭，
人們卻看不見。
而且，當路標把人引入一條死巷時，
未必不會造成災難。
一旦遇到就沒法討價還價；
打中你的是一道閃電。
然後你發現自己的模樣徹底變了：
這可不是幻覺。
在遠古的時日裡所有道路
多少都指向神與祂的名。
我們並不虔誠。我們駐留在褻瀆神的化外之境
那個神曾佇立的地方，如今屹立著：憂鬱。

——格爾雄・梭連（Gershom Scholem）

茱莉亞・克里斯德瓦（Julia Kristeva）在她探討憂鬱與文學的作品《黑太陽》（*Black Sun*）的結尾處，揭示了憂鬱（melancholia）的概念——這個概念隱然指導著她所進行的分析。她揭示的是：一方面憂鬱的心理學與文學的症

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

狀是被一整個文化史的文本舞蹈所擊發、清楚表明、轉換、部分記憶，或壓抑的，但是憂鬱本身則一直躲在面具背後，一直是「本質性的與超越歷史的」。這憂鬱之沮喪的與致命的僵固狀態，「這不可象徵、無可名狀的自戀傷口的最古奧的表達」[1]，這對先於語言的「事物」（Thing）自我撕裂的渴望，這對語言中後設語言成分（the metalinguistic）、對慾望中之不可擁有者、對任何意義表達界限之外的意義之（痴迷且反覆的、必然的同時也不可能的）追尋——這一整套症狀（symptomatology），如克里斯德瓦所揭示，在文本之內清楚地表達自己，引領著創作者充滿生產力的想像，沉沒於視線之外，只為了再度浮起。

憂鬱（Melancholy）擁有一個內部的歷史。它將自己附著在一個時代的文學表達的代表性的型式之上。它侵入了文本眞正的微血管裡。它再現與操弄時所呈現的情慾模式，它使用的文法，它涉及的關於疾病與洞見的根本的問題性，這一切都合併成為一個由種種認知的、力比多的（libidinal）與語意學的規律性所組成的陣列（constellation），而這陣列在其不疾不徐的歷史爬行中，進行「生產」、創造、與塑造。以這樣的方式，克里斯德瓦觀察到在憂鬱與書寫間有一種內在的連結。現代主義者的文學是憂鬱的；反過來說，憂鬱的書寫內在承載了某種現代到使人不安也無從否認的東西。

但是對克里斯德瓦來說，「這種書寫現在遭遇了後現代的挑戰……現在的重點，是把『悲傷這種疾病』看成**敘事的綜合**（*narrative synthesis*）的一個契機（moment）——這『敘事的綜合』有能力在其複雜的快速渦流裡夾帶哲學的沈思、情慾的防護或娛樂性的快感」。憂鬱所組成的陣列沉沒了，

1 Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia* (New York: Columbia University Press, 1989)，頁 258、12。

同時顯露出它精確的、略微不對稱的鏡像反射（chiral reflection）。「後現代更接近的是人類的喜劇，而不是深淵般的不滿足」；地獄的世界，屬於邪惡（作爲意義的闕如）的神學世界，已經將自己從一種緊急狀態的文學——一種**困難的**文學——轉型成某種更爲常見、更易接近與更爲舒適的東西。將現代文學趕入它內心疾病的秘密裡的那種意義的危機，現在以迎向一段好時光的契機之面貌出現；這意義的翻轉不再是「深淵般的」無意義性（meaninglessness），而是不確定性帶來的眾多快感；意義死去了，留下一個令人興高采烈的空間，眾多表象在裡面進行喜劇性的舞蹈。一些後現代情緒期待著讓專屬於現代的自戀式的緊繃狀態鬆緩下來——這種情緒促使我們不要爲主體性、不確定性與虛無感到煩惱——，也堅持著「沒有悲劇的眞理、沒有煉獄的憂鬱」。[2]

對克里斯德瓦來說，憂鬱語言被轉換了位置，放進了它小丑般的另一個自我；這樣的轉換使我們能夠了解，在憂鬱之歷史上，此一**人類的喜劇**（*comédie humaine*）正好跟深淵般的不滿足一樣是本質性的，也一樣是「超越歷史的」。

> 在歷史與智性之迴圈的永恆回歸裡，有一個新的情愛世界浮上了表面。在不滿足的冬天之後，隨之而來的是仿真的巧計；在蒼白的倦怠之後，是戲擬（parody）使人愉快的消遣娛樂。反之亦然。簡短的說，真理在人造的舒適設施的眩光中尋路，同時也在痛苦的鏡像遊戲中自我伸張。難道那精神世界（psychic life）令人驚嘆之處，總歸而言，不是源自於

2　Kristeva, *Black Sun*，頁 258。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

那些介於保護與墜落、微笑與眼淚、陽光與憂鬱之間的轉變過程嗎？[3]

如果這個奇怪的意象不能給我們帶來多少安慰——如果這更多是一個秘密的而不是一個人盡皆知的洞悉了後現代思想「眞理」的見解——，那它至少可以暗示一個非常尼采式的挑戰。一度是憂鬱的東西，現在看起來變得蠢笨。如果說齊克果還了解「憂鬱是我們時代的病痛」這樣的眞理，了解「甚至在最輕浮的笑聲中」也迴蕩著憂鬱，知道憂鬱「已經奪去我們下命令的勇氣、服從的勇氣、行動的力量、懷抱希望所必要的信心」[4]，那麼到了我們這個時代，在拍板定案的是異教徒的笑聲。[5]那些曾經驅使我們無可安慰地往土裡挖掘、捧取黑暗靈感的諸多問題，現在最多也只能引起一抹無惡意的得意之笑，卻引不起艱困的情感；一個如此專注於獲取那不存在之物、那些人們無論如何不想要之物——而且成果豐碩——的心靈，只會把這些問題當成表演來看待。

現在看起來可笑的，不會永遠如此。對這個「情愛的世界」來說彷彿建構了一個完全消逝的世界的那些問題：如果足夠專注在這些問題上的話，就將會在重複的循環裡把某種（現在用一個簡單的笑容仍能將之驅散的）東西以一場報復的姿態重新帶回來。情感將變得非常艱難，得意之笑將凝凍爲痛苦而扭曲的臉。精神世界全部的哭泣、發笑、悲痛的慶祝表演將會進行它新一次的永恆的自我重演，而且我們將無法設想那些折磨著我

3 同上，頁 259。

4 Kierkegaard，引自 Theodor W. Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989)，Robert Hullot-Kentor 譯，頁 60。

5 參見 Samuel Weber, “Afterword”，收錄於 Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985)，頁 101-23。

們的意義的呼喊，對前一個世代來說，竟然可以曾經顯得是戲擬的、輕鬆的、受到「情慾主義之曖昧」這樣的指控，好像那都是些沒有壓碎我們的力量的小問題一樣。對克里斯德瓦來說，也對任何已經捕捉到這神祕的歷史書寫的人、對任何能夠觀察到那些形上學的諸多世界的無限循環的人而言，這就是那「令人驚嘆之處」的一切——而**我們**只會在這些世界裡看到我們自己的非歷史性的固著。對這樣一個不同於凡俗的觀點而言，憂鬱在這裡確實是永恆的，因為我們之所以以說話者與行動者的面貌出現，眞正的根基就是憂鬱。但是一個憂鬱的世界，只是一個等待著自己被戲擬的世界。

克里斯德瓦就是以這個方式宣稱自己是一位**文化評論者**：她將自己從這無止無盡的歷史與智性的憂鬱／喜劇循環中抽拔出來，取得了一種洞見，看穿這兩者的力量與不可久長。從這個奧林帕斯山的視角看出，關鍵的技巧在於觀察與思索眾表象飛舞時所呈現的相貌學（physiognomy）。因為只有透過這個型式，評論者才能在象徵符號的森林裡、在樹與樹間的穿梭中瞥見一眼眞理。自我放逐者的冷靜英雄主義變成了文化分析者的美學姿態。書寫就是這樣一位英雄般的評論者在瞥見眞理的時刻所吐出的呢喃低語。

克里斯德瓦召喚出一種視野，照見了本質性的、甚至是二元論的憂鬱之歷史；這個視野同時也決定了對文化評論角色隱然的理解。這樣一種尼采式的**對命運之愛**（*amor fati*），當然跟為革命式的政治變動而獻身不能相容，也跟任何漸進式的（能按照一種理性與解放的進步視野來將自身合理化的）改革互相抵觸。採取政治行動時所依循的判準（如果這樣的判準存在的話），從根本來說一直都是美學式的。評論，作為集體的治療，能夠

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

診斷出個體的症狀，並使其舒緩下來。但是任何書寫如果想要把憂鬱取消，憂鬱就會來伸張它古老的權利。克里斯德瓦遵循一種久經時代考驗的作法，開出昇華這一藥方。在克里斯德瓦對憂鬱史的視野裡所隱然包含的一種政治上的緘默主義（quietism），作爲克里斯德瓦自己超然聲音的鮮明對照，本身即是憂鬱的。

憂鬱一直是佔據首要地位的。克里斯德瓦在《黑太陽》的頭幾行裡就承認了這一點：「對任何遭受憂鬱折磨的人來說，書寫憂鬱只在一個情況下有意義，那就是這書寫得源自於憂鬱本身。」[6] 克里斯德瓦以憂鬱爲對象的書寫有著世界／形上學式的（world-metaphysical）結論；把這結論拿來跟書中告解式的、認識論式的開頭並置，就能讓克里斯德瓦作品的「關鍵技巧」顯露出來。把憂鬱「當成對象」來書寫，這裡面包含了一種無法消去的、自我指涉的矛盾。這個矛盾準確說來，正好發生在當書寫嘗試把自己放置在面向世界的憂鬱視野的刀口上。在這裡，把憂鬱當成對象來書寫，那主體的沈思所具有的自戀的深度（這是一個對諸般事物的憂鬱觀點如此不可缺少的環節）也就會遭到本質性的破壞，於是就可能構成一個憂鬱者所經驗到的深淵般的無意義性的**意義**：關於憂鬱的眞理，憂鬱文學的「眞理內涵」。

然而，當書寫的對象是不可言傳者、是憂鬱的時候，那就只有在一個情況下才能把它的用意「傳達」出來，那就是書寫必須源自於它的對象——**憂鬱述說它自己**（*Melancholie redet sich selber*）：憂鬱總是說自己也寫自己。在憂鬱內部以外的視域（horizon），隨著書寫的前進，就會不停地向後退去。那「事物」（the Thing）——那無可名狀地、無可挽回地被扣留而不

6 Kristeva, *Black Sun*，頁 3。

可得者，不管是彌賽亞降臨日或是聖母或絕對眞理或永恆的和平——那「事物」是透過它絕對的缺席來建立憂鬱書寫的不可能性與必然性。在這個意義下，一個以憂鬱文化爲對象或透過憂鬱文化來書寫的文化評論者（不管她在觀點上成就如何）或許是被更加殘酷地丟回到憂鬱沮喪之徹底的內在性裡。在憂鬱書寫這個帶著奇特而神祕的封印的矛盾裡，沒有任何從「精神世界令人驚嘆之處」所得到的美學快感，可以補償那種爲了達到這些快感而必須承受的數不清的痛苦。當然，當書寫是「不吐不快、非寫不可」的時候，也會有個很實際的面向。就像柏頓一樣，他「書寫憂鬱，就是要讓自己忙著書寫，以擺脫憂鬱」[7]。克里斯德瓦的憂鬱書寫至少具有一種麻醉的效果——它以書寫塡滿了「蒼白的倦怠」，那空白的一頁，於是躲開了懶怠，**漠然**（*acedia*），那數千年以來被認爲是心理盾牌上致命的縫隙，憂鬱就是從這裡侵入。（比任何人都認識到這一點的是波特萊爾；他知道要從**脾臟屬性的憂鬱**〔*spleen*〕轉入書寫狀態之前，需要針對倦怠進行一場瘋狂的戰鬥。）

但是如果這就是全部，如果憂鬱書寫的特徵就是它不可能達成所需要達成的目的，如果把憂鬱當成對象來寫，帶來的卻只是或多或少的痛苦，那麼，到底在什麼意義上，我們能說這是一種文化批評？如果憂鬱現象學裡的（後現代）絕裂並不否定什麼憂鬱，而只是戲擬了這憂鬱，那麼一個以憂鬱爲對象的文化批判還可能達成什麼目的？「批判」一詞在這個脈絡下還可能有什麼意義，除了也許意味著某種升高了的警覺性，知道憂鬱書寫非關事小，或者意味著對於書寫自身所帶來的麻醉效果有了更高的興趣？用其他的話來說，批判地把憂鬱「當成對象」能夠意味著什麼？我希

7 Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (London: E. P. Dutton & Co., 1932)，頁20。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

望用這個問題來解釋，爲什麼我在一本關於華特・班雅明的書的開頭裡寫了這些關於茱莉亞・克里斯德瓦的評論。

沒有誰比華特・班雅明對於書寫的神學與政治效果的問題更爲敏感。確實，他對於書寫之目的與效果的構想所經歷的變形與內在發展，可以被看成是某種關鍵或標誌，用來理解他構想批判（criticism）的不同「階段」。從他早期確信在批判書寫行動中有救贖的向度——在研究過德國的**哀悼劇**（*Trauerspiel*）之後，他嘗試發展一種批判書寫，作爲在威瑪共和的左派知識分子的氛圍中一種全力投入的政治**實踐**模式——到他更複雜也更曖昧的嘗試，在《圓拱街計劃》（*Passagenwerk*）的脈絡裡，嘗試找出一種能夠捕捉蒙太奇（the montage）能量的批判建構模式：在這些時期裡，書寫的構想在班雅明的作品裡一直都構成一個具有核心重要性的範疇。也因此，一個關於憂鬱的書寫、關於以憂鬱爲對象的書寫問題提供了一個入口，讓我們一探憂鬱這個理念在班雅明作品中所扮演的極度奇怪的角色。

只要把班雅明大約同時寫成的兩篇短文，〈左派憂鬱〉（"Linke Melancholie"）與〈Agesilaus Santander〉擺在一起看，我們就會對這個角色涵蓋之廣闊得到一點概念。

1931 年，威瑪的左派期刊《社會》（*Die Gesellschaft*）刊出了班雅明一篇不長的書評，標題是〈左派憂鬱〉（"Leftist Melancholia"）。[8]如果把主題內容放在一邊，這篇書評本身可以被視爲是困擾著班雅明創作不懈作家生涯的

8 Walter Benjamin, "Linke Melancholie. Zum Erich Kästner's neuem Gedichtbuch"（〈左派憂鬱：論艾瑞克・凱斯特納的新詩集〉），收錄於 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*（《作品集》，Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972-），7 卷本，Rolf Tiedemann 和 Hermann Schweppenhäuser 編，見第 3 卷，頁 279-83。（以下引用 *Gesammelte Schriften* 都縮寫爲 *GS*，後面加上冊數與頁碼。）

種種挫折與延宕的縮影。這篇文章實際上在數月之前已經投稿給《法蘭克福時報》(*Frankfurter Zeitung*);這家報紙,連同另一家規模較小的、政治上更爲基進的雜誌《文學世界》(*Die Literarische Welt*),是班雅明在文學評論家生涯中所生產的爲數可觀的作品當中大多數作品所發表的地方。班雅明在1920年代後半期裡所寫的散論與評論裡累積了許多基進的政治訴求;《法蘭克福時報》的政治光譜儘管距此十分遙遠,但之所以仍然刊出了班雅明如此多的評論,主要是由於報社編輯齊格非・克拉考爾(Siegfried Kracauer)介入的緣故。[9]然而〈左派憂鬱〉這篇文章,克拉考爾並沒有介入,於是就被報紙的副刊編輯退稿了。

從他最早對傅利茲・房・溫魯(Fritz von Unruh)的評論文章裡,班雅明就把自己的角色理解爲威瑪時代文化圈裡的一名專業評論者。這種自我定位,在班雅明對他「左派」同業越來越具毀滅性的攻擊裡,得到清楚的表明。如班雅明在〈作者作爲生產者〉("The Author as Producer")一文中所主張,那些左翼知識分子既然用文字來表達他們的反抗,而這些文字又注定要成爲美學享樂的對象,那麼他們同時也就把他們對勞動階級的忠誠轉換成一種反動的武器,其威力更勝於任何反動的意識形態。因此,舉個例子來說,**新客觀性運動**(*Neue Sachlichkeit*)就顯現出「一種政治傾向;不管這傾向看起來是多麼革命性」,「卻總是擁有一個反革命的功能,因爲那作家感覺到自己跟普羅階級的團結一致只是在姿態上如此,而不是眞正作爲一位生產者」。[10]

9 見 Bernd Witte, *Walter Benjamin: Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu Seinem Frühwerk*(《華特・班雅明——作爲評論家的知識分子:班雅明早期作品研究》,Stuttgart: Metzler Studienausgabe, 1976),頁 141。

10 Walter Benjamin, "The Author as Producer",收錄於 *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographi-*

see more please visit: https: / / homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

班雅明的批判不是針對廣大的閱讀群眾，而是針對（或攻擊）那個遠爲窄小的左傾知識分子文人圈，因此他的批判目標之所在，是一種爲了促成革命性的政治變動而進行的知識分子動員。他的目的是要把那種將左翼知識分子與占統治地位的布爾喬亞兩邊繫綁起來的隱密階級利益揭露出來，也爲了要把統治階級在透過「左翼」文學來施展其權力時所表現的那種僞善不留情面地暴露出來。班雅明在評論裡用爆炸性的、批判性的指控對他的同業群體進行掃射，用意是要把文化表達與政治宰制兩者之間的秘密同謀關係給炸個開花，並強迫他的同時代人對自身的行動進行清楚的自我認識，讓他們於是能自覺地、毫無曖昧地選擇要向哪一個階級效忠。在這個意義下，文學評論所要取得的，是一種基進的政治實踐地位。[11] 批判，作爲左派知識分子必須採取決定的過程裡的一個環節，是政治爭鬥的策略模式之一。對那些在其他情況下特別不情願採取一明二白政治信念的知識分子而言，這是提升政治決斷性的一種方法。在這個意義下，決斷性（decisiveness）——這是班雅明思想中、也是威瑪時代一般政治理論裡的一個關鍵概念——在班雅明具有政治動機的文學評論裡獲得了一個顯著的角色。這一點，在〈左派憂鬱〉裡最是清楚可見。

這個在政治上進行斷然批判的策略——這裡的批判形同在不知所措、被焦慮襲擊的左派知識分子的後腦杓上粗魯地打上一拳——在艾瑞克・凱斯特納（Erich Kästner）的詩裡找到一個顯然極端值得一擊的目標。這一拳打

cal Writings (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978)，Peter Demetz 編，頁 226。

11 見 Witte, *Walter Benjamin*，對於「作爲實踐的文學評論」的出色的討論，特別是第 4 節，“Der Kritiker als Rezensent. Zu Theorie und Praxis einer funktionaler Kirtik”（「當批判家寫書評時：論功能性批判的理論與實踐」）。

得如此粗暴，才使得《法蘭克福時報》的編輯（不管從哪個角度本來就不特別高興看到班雅明越來越具爭議性的文章）拒絕了這篇評論。

至於凱斯特納本人，在威瑪時期左派知識分子的星空裡，我們可以說他是一顆爬升非常快速的明星。他的雙親都是勞動階級（他的父親是德勒斯登〔Dresden〕的一名工廠工人），他一開始受的訓練是當一名學校老師；在普魯士的**教師養成學校**（*Lehrerseminar*）裡他所遇到的嚴格紀律要求以及教育方式的愚蠢僵化，給他帶來一個影響（跟年輕的班雅明情況類似），就是讓他深信童年十分重要，相信喚醒孩童判斷力的道德批判力量、並使之活動起來，以及一個左派文學的兒童教育，這些都是重要的事。事實上，凱斯特納最成功的地方就是作爲一位兒童文學作家。雖然他許多寫給成人的作品（特別是在二戰之前）都廣受歡迎，他還是堅持兒童讀物才是他最具代表性的成就。[12]

從一次大戰退役下來以後，凱斯特納成爲一位活躍的記者兼評論者，

12 見 Erich Kästner, *Gesammelte Schriften* (Köln: Verlag Kiepenhauer & Witsch, 1959)，第 5 卷，頁 181、263、507；也參考 R. W. Last, *Erich Kästner* (London: Oswald Wolff, 1974)，頁 94。在這一點上特別有趣的，是把凱斯特納的「童年就像記憶的儲藏室」的觀念拿來跟班雅明的做比較。透過兒童教育類的書寫，這個儲藏室可以被插上一個開口，可以被動員起來，作爲一個政治批判的力量來關心當前的事態：凱斯特納寫道：「童年是安靜與純潔的光，它從過去照耀出來，安慰著我們，照進現在與未來。把童年眞切的留在記憶裡，也就是再一次知道，瞬間而且不待冗長的思索，知道什麼是眞什麼是假，什麼是善什麼又是惡……童年就像一座燈塔。」（Last, 頁 94）。往下凱斯特納又寫道：「時間有兩種。一種可以用尺度、指南針跟六分儀來衡量，就像道路跟一塊塊的土地可以丈量一樣。但是我們的回憶，這另外一種計算時間的方式，跟公尺與月分、十年與一畝一點關係也沒有。我們忘記的，就是古老。但那難以忘記的，就是昨日。那衡量的尺度不是時鐘，而是價值。」（Last, 頁 121）無可否認地，這裡有一種濫情主義在發揮作用，可是在班雅明對童年的了解裡，在絕大多數的地方都不存在這種東西。凱斯特納想要把童年保存爲一種滋養我們的光，班雅明則想把這東西當成軍火庫來加以利用。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

也加入了一個由評論家與作家組成的圈子，這個圈子不僅僅跟**新客觀性運動**有聯繫，也特別跟《世界舞台》（*Weltbühne*）雜誌及其主要的發表者希勒（Hiller）、圖修爾斯基（Tucholsky）、房・歐希茲基（von Ossietzky）與褚威格（Zweig）互有往來。1928 年時，未滿 30 歲的凱斯特納發表了一本詩集：《腰身上的心》（*Herz auf Taille*），以及那本立刻就獲得巨大成功的兒童暢銷書《愛彌兒與偵探》（*Emil und die Detektive*）。隨後他發表了更多的詩：1929 年的《鏡子裡的喧囂》（*Lärm im Spiegel*），以及 1930 年的《一個人告知》（*Ein Mann gibt Auskunft*）。小說《法比安》（*Fabian*）則於次年問世。

凱斯特納這個時期的作品，無論是小說還是詩，都是一種有意識政治化的寫作型式。依據凱斯特納自己的信念，文學唯有在剝除掉它自己軟弱無力的做作浮誇之後，才能發揮一種政治教誨的功能，而且，如果用一種清楚而單純的聲音，可以對當前社會在道德上的醜惡與偽善進行揭發與譴責。因此他的詩，冷靜與準確地觀察了社會不公的具體形象，特意地排斥了表現主義的內在性（interiority）與浮腫的情感——**世界疼痛**（*Weltschmerz*）。他的詩主要目的是社會批判，透過諷喻（satire）、嘲諷（sarcasm）以及道德的義憤來達成。詩中時常描述的形象——冷漠無情的政治家、浮誇又沒有腦袋的官僚、惡獸般的軍事將領、被貪婪挖空了的或被貧困與漠不關心毀壞了的人際關係——畫出了威瑪文化道德真空的一片全景。有人或許會說，那些詩是要把葛羅斯（Grosz）繪畫裡的圖象用詩的方式表現出來。

班雅明絕對不是唯一譴責凱斯特納的作品的人，一定也有其他人跟他一樣指責凱斯特納在左派道德憤慨的招牌之下，其實促進了某種型式的政治退縮與緘默主義。實際上，〈左派憂鬱〉一文無疑應該被看成是一個更廣泛的、關於威瑪時期左派知識分子政治角色爭論的一部分；這篇文章同

時也特別牽涉到凱斯特納**實用詩歌**（*Gebrauchlyrik*）的政治向度的一場爭辯，爭辯的焦點被集中在《法比安》這本小說的出版——小說中對當時的柏林做了悽慘暗淡的描繪，被批評爲帶有過於直白的政治色彩以及呈現出如此極端的悲觀主義，以至於這小說在實際的效果上等於鼓吹著任何具體的政治改革都不具可能性。[13]

班雅明在這場爭論中所持的立場是清楚可辨的，就跟他在前一年[i]批評凱斯特納的同僚梅林（Mehring）的文章一樣明白。[14]（事實上，我們可以說這篇充滿惡毒批評的〈左派憂鬱〉是一整年緩慢燃燒的結果。）雖然班雅明對凱斯特納的暴力批評不能見容於穩健的《法蘭克福時報》，但是當然跟那些在《世界舞台》（*Die Weltbühne*）、《文學世界》（*Die literarische Welt*）、《社會》（*Die Gesellschaft*）或《前線》（*Die Front*）之間來回飛舞的論戰與指控步調相近，而爭論的焦點就是關於**新客觀性運動**的政治效應。[15]班雅明堅持，**使用**那**實用詩歌**會導致跟凱斯特納的用意正好相反的結果，亦即去支持那個凱斯特納設定要批評的道德荒廢文化。但是班雅明的批判觀點雖然十分清楚，這個批評的模式卻令人著迷。〈左派憂鬱〉只粗略地處

13 這場爭辯並沒有停在這裡，《法比安》實際上被視爲一本具有象徵畫意義的文學作品，表徵了威瑪時期左派的犬儒式的精力耗竭狀態，以及他們面對法西斯興起時低落的「行動」意願。參考 Dirk Walter, *Zeitkritik und Idyllensehnsucht: Erich Kästners Frühwerk als Beispiel linksbürgerlicher Literatur in der Weimarer Republik*（《時代批判與牧歌鄉愁：威瑪共和時期左派市民階級文學，以艾瑞克・凱斯特納的早期作品爲例》）（Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1977）。

14 Benjamin, "Gebrauchlyrik? Aber nicht so!"（〈實用詩歌？才不是這樣！〉）*GS 3*: 183-4。

15 關於這場論爭裡一部分主要的論戰文章，參見 Michael Stark 編，*Deutsche Intellektuelle 1910-1933*（《德國知識分子 1910-1933》）（Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984），特別是最後一節 "Ohnmacht des Geistes oder Linke Melancholie"（「精神的昏迷狀態，或左派的憂鬱」）有 Tucholsky、Mehring、Lion Feuchtwanger、Kracauer 與 Döblin 的文字。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

理了凱斯特納的詩，往下幾乎直接就發動一個具體的政治指控，不只針對凱斯特納，也同時指控圍繞在**新客觀性運動**周圍的左派知識分子的整片氛圍：班雅明控訴這些人全都得了憂鬱症。

「對凱斯特納詩作的偏愛，」班雅明如此寫道，「直接關聯到一個社會階級的興起，這個階級對於它自己的經濟力量的位置採取一種毫不掩飾的佔有立場，而且比任何其他人都更把自己的經濟狀況的外貌赤裸裸又毫不遮掩的特質拿來當成一種驕傲」。準此，凱斯特納的詩作是興起於一種**左派市民階級**（*Linksbürgertum*）的經驗，最終反應的也是這個階級（雖然跟班雅明不同，凱斯特納本人是出身於勞工階層）。「這些詩談論的主題跟造成的效果只會侷限在這個階層裡，而且凱斯特納反叛的語調，對於那些財富被奪去了的人，一點幫助也沒有，就像他以諷刺來攻擊企業家一樣，也是起不了什麼作用。」這些詩並沒有主張對作家進行政治動員，而是僅僅描述了一個布爾喬亞階級的絕望與悲傷——這個階級雖然對社會的不公感到「沮喪」，卻又沒有興趣採取行動來加以反抗。以這樣的方式，「儘管有各式各樣的面貌」，這些詩還是反應了也捍衛了「這個由政府代表、記者與單位主管們所組成的中產階層的利益」，把革命的反抗勢力轉換成美學賞析的對象，反而支持了不公義的體制。

這個秘密的反動功能是整個**新客觀主義運動**所共有的：

> 基進左派的政治公關如凱斯特納、梅林或圖修爾斯基是腐敗的布爾喬亞卻披上了普羅階級的衣衫。政治上，他們的功能並非催生政黨，而是造成派系。文學上，不是形成流派，而是擺弄格調。經濟上，不是生產者，只是代理商……他們在政治上的意義完完全全只在於將一切革命

> 的反射動作——一旦這些革命反射有觸及布爾喬亞階級的可能——顛倒過來，將之變成消遣與娛樂的對象，以供人消費。而且事實上，這一票左派的知識分子，在過去的 15 年裡，一直都在替所有思潮的興起與消退〔*Konjunkturen*〕當代言人，從行動主義（Activism）經過表現主義一直到**新客觀性運動**都是這樣。但是這一票左派知識分子的政治意義，完完全全只在於把革命的反射動作——一旦這些革命反射在布爾喬亞階級之間稍微冒出頭來——轉換成消遣與娛樂的對象，讓人來消費。[16]

新客觀性運動只是這政治正確的文學流行起起伏伏裡的最後一個，老早就耗盡了它在政治分量上微薄的資本，現在只是盲昧地追隨著那疲倦的、儀式化了的文學抗議、空洞的諷刺，以及自我慶祝。無論怎麼想像，這套虛弱的向內觀察（introspection）是無法產出任何**實踐**（*praxis*）來的。但是，「從一開始，這個運動腦裡唯一想著的，就是在自己消極主義的沈靜裡來一點自我享樂。這個政治爭鬥的變形記（metamorphosis），從一個必須做出決定的強迫〔*Zwang zur Entscheidung*〕，變成一個享受的對象，從一種生產的手段變成一篇消費的文章，就是這種文學揮出的最後一擊」。[17]

然而這樣的型態轉換，對班雅明來說，在這裡突然出現在一種不一樣的、實際上遠爲古老的燈光下。從政治參與裡怠惰地退出，意即把決斷性轉換成高燒時的沈思，這喚起了一個更爲深刻的指控：「被拷問的笨蛋：

16 Benjamin, *GS 3*: 279, 280, 280-81。兩年之後，以引用自己文章的方式（他把來源稱爲「一位嗅覺敏銳的評論者」），班雅明把這段話的大部分逐字引用在〈作者作爲生產者〉（"The Author as Producer"）一文裡（*Reflections*, 頁 232）。

17 Benjamin, *GS 3*: 281.

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

這就是憂鬱兩千年以來的變形記的最後型態。」[18]哀傷，凱斯特納的詩人聲音最深層的源頭，就這樣被點出來了。但是這憂鬱的心靈，這沮喪又創作不懈的症狀——巴洛克哀悼劇與波特萊爾的寓言都曾由此而出——卻穿上了它當代的型式：盲昧與怠惰，一種缺少了與之相襯的神祕洞見成分的**漠然**，一種不具寓言般毀滅力量的對**生命的厭倦**（*taedium vitae*）。

在這裡有幾點可以提出討論。第一，有一個重點要指出來，班雅明所做的斷言，並不意味著凱斯特納跟他的文友們已經或多或少開創了一種被動性的、無奈認命的聲音，足以猴效或摹仿——或眞正**像是**——那憂鬱的歷史聲音，那種在班雅明進行他的理論寫作時如此抓住他的想像力的聲音。正相反，那「被拷問的笨蛋」**就是**憂鬱，就是憂鬱的歷史樣貌最新近的模式——是最新的也是**最後的**（*die letzte*）的模式。在這個意義下，班雅明對他當代的左派知識分子的診斷，包含了一個歷史的向度，這向度在一個特定的、關於這些左翼作家的政治價値的爭論脈絡裡，並不是立刻清楚可見的。班雅明還涉及到一部憂鬱之歷史的當代的、20世紀的階段。這個階段的特色，就是那些從前一直跟精神上與經濟上的菁英（思想家、作家、冥想家等等）聯繫在一起的那種多愁善感或症候群，現在被中產階級給吸收了，而且這中產階級甚至成功地把絕望的感嘆塑造爲一股政治的反動力量，其方式恰好就是透過把一些作家捧紅，而這些作家所書寫的絕望之感就是奉獻於（也因此認同於）批判這同一中產階級的。

班雅明看到憂鬱書寫，在其特定的政治向度裡，有一個迂迴難解的弔詭。憂鬱會影響所有它想支持的政治訴求，因爲憂鬱者的支持（不管支持

18 同上，頁283。

任何事）總是沾染著無意義性的氣氛。從政治上來說，無意義性可以變成一種無奈認命，正好是決斷性的否定面。一個憂鬱政治因此也就立場打滑，秘密地、半推半就地跟它想要反對的力量協同合作。跟「高級」文學的其他所有症候群與情感一樣，當憂鬱失去了原有的靈光、喪失了那種圈外人看不懂的孤絕氣質，並且一頭闖上政治與經濟的舞台時，那麼這種協同合作就是必然的結果。

班雅明因此論說，**當代的**憂鬱書寫必然地得失去那種超然於政治之上的模樣。就像其他型式的高等藝術，書寫要涉入政治，就得把文化的氣氛去除掉，然而書寫此一行動，就是在文化的氣氛裡才能夠與作爲一生產力量的身分保持遙遠的距離。關鍵的問題，就在於憂鬱書寫的政治向度要通過哪一種手法（manner）才能表達清楚。對班雅明來說，凱斯特納的例子顯示了，那些存在於憂鬱與漠然、消極以及優柔寡斷之間的古老連繫，現在穿上了一種當代的形式，而且在這形式中，書寫的政治效果俐落地、事實上辯證地否定了作者的意圖。更甚者，而且這是關鍵的重點，這個極端危險的辯證翻轉之所以發生，似乎不只要歸因於資本主義所特有的意識形態的功能轉換（refunctioning）力量，而是也要歸因於存在於「憂鬱之歷史」自身內部的一種辯證的偏好。

這一套憂鬱之歷史的奇怪組合將自己在當前的政治形勢裡表達出來，然而這些政治形勢卻又啓動了那憂鬱史超越歷史的傾向，使它以一種特別充滿危險的方式朝向消極不作爲發展。就是這種奇怪的結合令班雅明感到如此的不安。把遠古的東西以新的型式重新發動起來，是一種神話的意象。這種意象對於評論（criticism）具有何等重要性，班雅明自己是再了解也不過。在〈左派憂鬱〉的結尾處，班雅明提出「便祕跟憂鬱總是一起出

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

現」這樣的觀察，並把凱斯特納的作品比擬爲無聊的浮誇。[19] 羅爾夫・提德曼（Rolf Tiedemann）在此觀察到，這段文章的結尾清楚地指出了班雅明對布列希特（Brecht）有重新的正面評價，因爲後者的「政治詩歌」（political lyric）爲當代的政治在**實用詩歌**之外提供了少有的幾個選擇之一。[20] 但是這同一個觀察，也展示了一個十分不同的系譜，依我猜測，這要追溯到班雅明對於艾爾文・潘諾夫斯基（Erwin Panofsky）與傅利茲・撒克索（Fritz Saxl）散論杜勒（Dürer）的版畫《憂鬱一》（*Melancholia I*）[21] 的閱讀（這篇文章又是從艾比・沃柏格更早的關於路德〔Luther〕、墨蘭頓〔Melanchthon〕與星座秘術的文章[22] 得其主要的旨趣），而且特別是在這篇散論裡，對於埃菲索的魯夫斯（Rufus of Ephesus）——一位與蓋倫（Galen）同時代的人——對憂鬱症狀的醫學理論所進行的分析。

這個對憂鬱書寫的批判——若我們充分考慮當時的情況——於是顯現爲一個急迫的計劃，目的在**粉碎**（*smashing*）或防止憂鬱對班雅明自己的同業的掌控。如果克里斯德瓦現在可以把關於憂鬱的書寫看成一種正面的來源，使人能夠欣賞社會心理生活令人驚嘆之處（wonderment of sociopsychic life），那麼班雅明，在威瑪時代的最後幾年裡，把對憂鬱的批判理解爲一種「要

19 同上。

20 參考 Tiedemann 的觀察，他認爲「〈左派憂鬱〉是紀錄了布列希特對班雅明的影響的最早的幾份文件之一」（Benjamin, *GS 3*: 644）。

21 Erwin Panofsky and Fritz Saxl, “Dürers ‘Melancholia I’: Eine quellen-und typengeschichtliche Untersuchung,”（〈杜勒的「憂鬱一」：一個素材來源與類型歷史的研究〉），*Sutdien der Warburg Institut 2* (Leipzig, 1922).

22 Aby Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*（《路德時代的文獻與圖像裡的異教古代預言術》）（Heidelberg: Carl Winter Univesitätsbuchhandlung, 1920），重印於 Aby M. Warburg, *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*（《作品與評點精選集》）（Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner, 1980），Dieter Wuttke 編。

有決斷性」的要求，也因此是要戰勝他所批判的憂鬱，而不是去解救它。批判是在政治干預裡的一種策略行為，針對的是當前事態的核心，對抗的是一種憂鬱的政治。

凱斯特納本人是否了解班雅明對他所做的指控——指控他犯了現代憂鬱——這一點並不清楚。然而，班雅明自己對於憂鬱的態度，顯然遠比他對凱斯特納的批判本身所隱含的更要複雜的多。

班雅明寫作〈Agesilaus Santander〉殘篇的時間是 1933 年，在伊比查島（Ibiza）上。格爾雄·梭連寫過一篇有相當篇幅的分析，專門討論這個只有兩頁的文本。他揭露了文中精巧又悲傷地排列出來的種種失敗的愛，這些失敗的愛構成了文中的參照網絡以及由翻轉與替換所進行的繁複飛舞，班雅明藉此描述了他與他私人的、撒旦般的天使之間的關係（天使的名字就以字母重組遊戲的方式隱藏在標題裡），也描述了他自己——一半帶著嘲諷，一半帶著神祕主義——如何專注於命運與對星座力量的臣服：這些都使得此一文本如此令人難忘。然而最重要的是，從梭連探險般的詮釋裡浮現出來的，是以密碼的方式寫入了文本每一個字節裡的無底悲傷與孤絕。在梭連的凝視下，班雅明把〈Agesilaus Santander〉從一個陰森森的秘笈殘篇轉換成一份動人但又全然私人的文件，一份標明著自我認識的事件的文件。惡魔般的天使被鎖碼在「日常的」語言經驗的紋理之內，名字與星座間神祕的因果關係，情慾的與創作生活絕望的陷溺——所有這些都指向神祕世界對於班雅明長久存在的魔力，即便在他用著最大的精神與努力來使用面向大眾的（exoteric）表達方式時也沒有例外。這種著迷很顯然碰觸到班雅明自己最為私人的經驗領域。這種著迷特別是在他遭遇深層的個人危機時就會啓動，比如他待在伊比查島上的那段時間。在那段顯然既痛苦又

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

富有創造力的時光，班雅明可以沈思著那撒旦般的天使「利用我在土星星座下誕生的這個情境——土星，運行最慢的星球，繞道與延遲的行星」[23]懲罰了他的僭越；而之所以說僭越，那是因爲班雅明曾經在他情慾與創造力的存在中捕捉到過這個撒旦般的天使的力量，無論那是多麼短暫。

梭連解釋道，班雅明在此文中想要表達的，是哪些情況加總起來使得他的婚姻破裂，以及他創造力的生活經歷何種革命性的轉型，以及他對少年時代的朋友朱拉・孔恩（Jula Cohn）的熱情。即便是梭連，就算用上了他所有私人的洞見與詮釋上的細緻，也還是承認，那個把克利（Klee）的水彩畫《新天使》（*Agnelus Novus*）關聯到班雅明誕生的情境、然後又把這些情境關聯到那曖昧不明的撒旦般的天使的「陽性」或「陰性」型式的文字段落，仍然是難以索解的。也許這也眞是無解的。[24] 但是班雅明承認他「在

23 Gerschom Scholem, "Walter Benjamin and His Angel"，收錄於 *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections* (Cambridge: MIT Press, 1988)，Gary Smith 編，頁 58-9。

24 在梭連的文章出現之後，又有其他許多人試著給班雅明在〈Agesilaus Santander〉這個標題裡所描述的「秘密的名字」解謎，各家對這文字意義的詮釋結果有很大的差異。維爾納・傅爾達（Werner Fuld）發現，這兩個班雅明號稱是自己的「秘密的名字」，並不是透過字母重組遊戲來虛構地或神祕地指稱「Angelus Satanas」，而是指涉一個相當眞實的名字班妮迪斯・宣傅利斯（Benedix Schönflies），而宣傅利斯就是班雅明母親出嫁前的娘家姓（Fuld, *Walter Benjamin: Zwischen den Stühlen. Eine Biographie*〔《華特・班雅明：兩面不討好——一個傳記》〕〔München: Fischer Verlag, 1974〕，頁 23 起）。約耳根・艾巴赫（Jürgen Ebach）則認爲傅爾達的這個發現實際上使得文本更爲晦暗，而不是更清楚（Ebach, *Agesilaus Santander und Moderne. Zu Water Benjamins "Passage"*〔《Agesilaus Santander 與現代——論華特・班雅明的圓拱街》〕〔Würzburg: Königshausen & Neuburg, 1986〕Norbert Bolz 和 Richard Faber 編，頁 148 起）。問題於是在於這兩組神祕名字之間有怎樣的關係，班妮迪斯・宣傅利斯與 Angelus Satanas；還有，爲什麼班雅明選擇「Agesilaus Santander」——一位斯巴達國王與一個西班牙城市——也仍然不清楚。艾巴赫試著猜出這個晦暗之處的意義何在：他指出在阿吉希拉烏（Agesilaus）傳說裡以及在《聖經》的雅各（Jacob）故事裡都有瘸腿戰士的形象，而班雅明自己因爲在伊比查島上傷了腳踝因此也跛腳：當中雅各故事裡蒙福的主題，與班雅明自己的班妮迪斯（Benedix）〔譯按：也有蒙福之

土星星座下誕生」——意思是說他生來就是個憂鬱者——這句話使這段文字十分獨特。如同梭連所注意到的，班雅明只揭露過一次他自己憂鬱的性格，就是在這個段落裡。[25] 希伯萊文化裡惡意的與行善的天使的形象、秘密的名字、神聖的復仇，在這裡魔術般地與另一個奧祕的辭彙結合了起來：那土星式憂鬱（the saturnine melancholy）的古代歷史，被那降下禍害的行星的效應制約時所帶來的症候群。那位《德國哀悼劇的起源》（*Ursprung des deutschen Trauerspiels*）的作者，那位土星式憂鬱的奧祕史的歷史與現象學的專家，以及那位把人稱作「被拷問的笨蛋」——憂鬱「兩千年歷史」的最新「階段」——的蠻橫的批評家，這些全都是同一個人。

常常有人提到，班雅明的作品有一令人好奇之處，他把兩種在其他情況下性質完全不同的東西絞纏在一起。一方面，他的思想，特別是早期思想，時常透過一種帶有（從未完整展開到底的）形上學教條或符碼的成分表達出來；這些成分顯現爲許多孤立的斷片，貌似等著要被整合進一個完整的系統——這系統卻又一直被往後推遲。另一方面，這些從其他行星來的密教氣息又常常被拿來跟完全個人經驗的片段結合在一起，只有與班雅明十分親密也熟悉其生活的人，才能夠領會那些經驗片段在上下文裡有什麼意義。實際上，班恩・維特（Bern Witte）曾經論述過，此一特點——根本上無異於班雅明不斷使用的「斷章取義的引用」（班雅明認爲這是寓言式

意〕即爲重心所在。

25「班雅明在土星星座之下誕生這一點，他在我所知的所有作品當中，只在這裡明白地證實過一次。因此，既然那位天使對於星象性格論（astrological characterology）熟悉的程度絲毫不亞於《德國哀悼劇的起源》一書的作者及其憂鬱的本性，也就可以讓他（班雅明）因爲干擾了天使在天上的歌頌表演所以付出代價」（Scholem, "Walter Benjamin and His Angel"〔《華特・班雅明跟他的天使》〕，頁 71）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

靈視〔allegorical vision〕的本質）——使得班雅明作品的可了解性受到嚴厲的限制，也使他的歷史研究的學術可信度打了很大的折扣。[26] 阿多諾（他跟梭連兩人是最能夠在班雅明的演講與書寫中觀察到這一特點的人）則強力地論證：把極端個人的經驗與著意於無可名狀之絕對擺放在一起，這樣的作法構成了一種辯證的張力，爲班雅明的思想提供了可觀的清晰度與力量。

班雅明能夠打造一些意象來表達歷史對象或生活所經驗的片刻，而同時不損及其十足的具體性。「班雅明所說與所寫的，聽起來像是從某個神祕的深處被召喚起來的一樣。然而那些話語的力量，卻來自它的顯明與直白。你完全看不到任何神祕教義的裝模作樣，或者入教者才能進入的保留區。」[27] 他遠遠不是要建立某種私人意義的保留區，相反地，班雅明典型的聲音所設定的目標，就是要打破主觀經驗的界線——這些界線假裝自己是介於絕對具體與超驗普遍之間的區隔，但這樣的區隔其實來自謬誤的觀念論，最終則是來自迷思。準此我們可以說，把具體經驗的片段灌注到形上概念的表示裡，這種典型的作法，本身就是班雅明批判思考前後一貫的攻擊路線裡一個方法學上的關鍵性成分。把這兩種東西放在一起構成了一種張力，這樣的張力能夠用一種彌賽亞式的興趣來探索眞實，同時不至於背叛其堅守事物本身的承諾；這樣的張力也能夠製造一些意象，把自己超越的力量包藏在絕對的歷史具體性與圖像性裡面。

這樣一種關於思考與書寫能量的概念，是產生這灌滿能量的意象的基礎。能量的來源是彌賽亞式的事件停止，是意義爆炸性地被專注到被解放的與被世俗化的片段裡：被遺忘的文本，骷髏頭，圓拱以及無用的商品。

26 Witte 的 *Walter Benjamin*，頁 58-64、125-32 深入地探討了這個問題。

27 Theodor W. Adorno, "Introduction to Benjamin's Schriften"，收錄於 Smith, *On Walter Benjamin*，頁 4。

的確，這種張力是危險的。它是在班雅明早期理論中偶而不經媒介的神學以及令圈外人費解的孤絕狀態的基礎。班雅明晚期思想裡那種介於寓言的與辯證的意象之間曖昧不明的關係，也是建立在這種張力之上。但是若缺少了這種張力——那介於個人的與絕對的、具體的與超越的、彌賽亞式與神話式之間的張力——那麼班雅明自己的書寫也就會自動崩潰成爲具體物的未經媒介的集合，或者成爲對於歷史之終結的未經媒介的種種盼望。

在歷史對象與彌賽亞式的未來性之間，在主體的專注與客體的彰顯之間，這一張力被保持著。從本質上來說，這個張力是從意義的可能性中產生出來的。更準確地說，這是一個富有創造性的張力，被維持在那辯證的懸吊的片刻裡，而在那個片刻之中，意義的必然性與不可能性被控制在冰凍的狀態，以供那玄思的主體之用。在這個意義下，我們可以開始提出一個問題：憂鬱在班雅明的思想裡扮演什麼角色。對班雅明來說，憂鬱的理念所隱含著的東西，顯然遠遠不止於一個「僅僅的」悲傷，它隱含的不是一個單純的（意即不是一個非辯證的）個人情緒、性情或心理狀態。我們使用**憂鬱**（*melancholia*）這一辭彙，意指的也不是某種具有本質的物體，某種眞實的存在，好像這東西是「從外界」引導著或啓發著班雅明的思想那樣。

作爲一種**觀看的方式**，憂鬱不只是主體掌握對象與構成概念的一個模式，不只是一個無創造力的模型架子，而是某種我們只能在「主體的符號下」才能談論的東西；我們只能透過這位孤立的思考者的種種玄思的探險來談憂鬱。如果憂鬱的主體「生產」了憂鬱的客體，那麼那些客體自身也構成了一個世界，一個玄思對象的領域，而這些對象又回過頭來構成了憂鬱的觀看方式。在憂鬱的主體與憂鬱的客體之間，這個觀看的方式持續地存在於這兩個構成環節間辯證的間隔的底層裡。那種把玄思的主體不斷引

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

入更深一層的對受造物的（creaturely）質問的靈視型式，同時也把客觀性的領域建立爲一種複雜的、等待被破解的拼圖遊戲。憂鬱佔據了把班雅明的彌賽亞式的與唯物主義式的兩種凝視分離開來的那一塊空間，這個空間是被一個關涉到意義的可能性的問題在主體與客體之間刻劃出來的；班雅明終其一生都試著把這個空間用一整個貯藏庫的意象給填滿，那些在他震驚著的、帶來療癒的書寫裡所得出的、所建構的意象。

我只是在此大略對憂鬱根本的辯證性特質提供了一個暫時性的解釋，若要詳細闡述的話則需更多篇幅。我認爲對**憂鬱**這個詞彙的闡述將會帶我們深入評估班雅明批判視野的核心——但也會讓我們遭遇其所未解決的矛盾。然而目前我們只須對爲什麼採取這種辯證途徑提出初步性的辯解：上文我所提及的班雅明思想裡中的張力，似乎以一種各自獨立的但又彼此親密相關的途徑，將阿多諾與梭連引導到憂鬱理念的討論上。

在思索班雅明思想中「個人的」與「形上學的」的辯證關係時，梭連注意到「在班雅明許多作品中都有個人的、甚且是最爲個人的經驗；然而這些經驗，在投射爲他作品對象的過程裡，卻消失掉了，或者被放進了符碼裡面，使不知情者認不出來，或者至少除了猜測作品中有個人經驗之外無法更進一步。舉例來說，談到憂鬱理論的《德國哀悼劇的起源》就是這樣；他透過這個理論描述了自己的身心狀況」。對梭連來說，這是一個重要的例子。事實上，從他一開始沈思克利的《新天使》到他最後的幾個論點，陪伴班雅明一生的「歷史之天使」（angel of history）對梭連來說，「基本上就是一個憂鬱的形象，被歷史的內在摧折；因爲它無法藉由跳脫歷史而將歷史的過往保存在一個『永恆的形象』中；要戰勝它，只能從歷史的連續狀態跳進『現在』，無論這個『現在』是革命式的或彌賽亞式的」。[28]

而阿多諾延伸出一個類似的主張：「班雅明的思索所具有的獨特意象特質，或可稱之爲散發神話色彩的特徵，其源頭來自他憂鬱的凝視；在這凝視之下，歷史由於其自身的脆弱被轉變成自然狀態（nature），而一切『本然的』也被轉變爲造物歷史的一個斷片。」[29] 梭連對班雅明最早的作品極其熟稔，又深信班雅明的神祕主義（式）視野具有恆久而不受羈絆的純粹性，因此把班雅明的憂鬱解讀爲一種典型猶太式、對造物秩序保持忠誠的堅持；這忠誠並非因爲「儘管」歷史災難的普遍性與無止盡而形成，而是「恰恰因爲」歷史災難的無處不在與無止無盡所以才形成。班雅明爲這神祕主義式的歷史理解尋找一種唯物論式的表達方式，並在其中遭遇許多巨大的困難。阿多諾看到了這些困難，因此比梭連更了解班雅明憂鬱的核心裡有一種創造性的衝突矛盾。阿多諾知道班雅明的思想與這不穩定的矛盾節拍多麼相應，也了解班雅明必須爲此付出多沈重的代價。

意象式的思考自然會朝向極端處傾斜，進而越過它給自己設定的界限。就班雅明冰冷的辯證思維而言，像是對黑格爾的絕對運動的辯證法來說一樣，矛盾給思索添加柴火，卻又造成痛苦。憂鬱對和解（圖像）的洞見，威脅了痛苦由具體的歷史條件轉化爲「存在」自身的神奇時刻。幸福作爲矛盾缺席的片刻，對於憂鬱的心靈而言，既是親密的、也同時是全然異質、永遠被掩藏隱瞞的對立面。[30] 悲慘，作爲意義的缺席、穩定的身分認同的闕如、和諧與完滿意象的缺乏，是推動沈思心靈前進的力量，但也

28 Scholem, "Walter Benjamin and His Angel"，頁 54、85。

29 Adorno, "Introduction to Benjamin's Schriften"（《班雅明作品導論》），頁 9。

30「歷史不是人類幸福的地盤。歷史裡的幸福時期只是空白的書頁，因爲這些是和諧的時期，是缺乏矛盾的時期。」（G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*〔《哲學史演講錄》〕，Jubiläumsausgabe，頁 56）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

是人類所付的代價。雖然班雅明正確地拒絕了黑格爾辯證思想所要求的具體化暴力，但是他的「絕望道路」跟黑格爾的途徑，至少在這個面向上是同一條路。班雅明對黑格爾辯證法的觀念論暴力的清算，也只可能透過像齊克果那樣深入探索主體內在的井底才得以實現。如果班雅明跟齊克果一樣，也能夠讓這個黑洞發出一點屬於自己的微光，那也是一項在過程中消耗「生命」的任務。

從任何角度說，班雅明都是一個悲傷的人。這悲傷不僅僅是他人格裡一個反覆多變、並因而是偶然的素質，事實上這悲傷與班雅明的作品構成了一種創造性、本質性與複雜關聯，因此需要一個分析來嘗試了解這關聯性：一個介於擁有客觀性與歷史啓發性指涉物的主體，與能鮮明展示個人本質、甚至是建構性影響力的理論作品之間的連結。「悲傷——這跟『覺得悲傷』這樣單純的事實是不一樣的——是他的本性」，阿多諾寫道，「如同猶太人對永恆危險與災難的警覺性，也如同古物收藏家著迷地把當前轉換成古老過往的傾向」。[31]

但是如果悲傷是班雅明的本性，而且如果我們想要延伸出一種宣稱，認爲這悲傷對班雅明批判視野的辯證性思考來說是基本特質，那麼在嘗試去探索這種憂鬱時，也就必須面對憂鬱書寫這個理念所激起的一連串矛盾。班雅明，在土星之下誕生（born under Saturn），爲了凱斯特納及其同僚的憂鬱書寫而攻擊他們。他要求一個認清的時刻，當代的憂鬱在此刻將被迫揭露其與壓迫者的兩面性（欺騙性）；他並且宣示一種除去所有難以理解與玄思的批判：這批判將公開地堅決要求政治行動上的承諾。這個批判性的要求並不僅是與憂鬱對立的，它恰恰是憂鬱的否定面。如果憂鬱總帶

31 Adorno, "Introduction to Benjamin's Schriften"（《班雅明作品導論》），頁 15。

有主體沈思強度的言外之意，那麼班雅明要求的是一種後主體的（post-subjective）、帶有社會參與的思考與寫作型式。至少從文藝復興以來，憂鬱就跟形上符應（metaphysical correspondences）、星體影響與秘密眞理等超自然與密教教義聯想在一起；班雅明則明確與自覺地以一種公開的（exoteric）、唯物式的與「粗暴」的政治批判抨擊這樣的憂鬱。班雅明的批判將會是堅決的；兩千年以來，憂鬱一直與無力堅決行動的狀態緊緊相繫。〈左派憂鬱〉並非僅將批判書寫直指憂鬱。班雅明批判書寫的核心直接地針對了憂鬱、否定憂鬱、嘗試著克服憂鬱。但是這意味著班雅明至少在他最公然書寫政治批判的時期中也同時掙扎著要擊潰他的「本性」，然而就是這「本性」──至少對阿多諾來說──構成了他批判本身的一個核心來源。

憂鬱者利用自己的憂鬱來克服它，將它轉變成相反面，班雅明絕非首例。確實，或許有人甚至會說，這正是憂鬱書寫最典型的特色，是它最執拗的矛盾。按照這個古老的假設，憂鬱是批判省思的一個源頭；此批判省思以其古老的辯證關係，使主體有力量洞察眞實世界的結構，儘管在此同時憂鬱也使主體陷入悲愴、愁苦與絕望中。棲身於憂鬱地景中的無意義性意象本身誕生自一個更爲隱晦的信念：關於在原初範疇中，失落毀壞隱藏的意義。這樣一種向度被隱密地編寫入憂鬱的絕望所朝向的對象；在我們沈思冥想時，這些對象一方面成爲打開一整塊洞見的鑰匙；另一方面也提醒了我們彌補失落之不可能性。班雅明與克里斯德瓦都將憂鬱對象的狀態的雙重性質延伸至書寫語言中，兩者的書寫都催促著憂鬱沈思向前（或向下）行進，但又將它鎖入其本質性的矛盾。憂鬱書寫既然源自憂鬱，它也就只能透過它自己特有的認知形式來**超越**（*transcend*）自己。但憂鬱書寫眞的能超越憂鬱嗎？還是會把自己無止境地投向自身？這樣一種書寫難道不

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

會失去批判書寫的向度嗎？在班雅明的例子上，難道這樣的書寫不會失去那種他所渴望、關乎政治行動上的爆炸性、明確性與實質關聯？

「對那些飽受憂鬱摧折的人而言，書寫只有在從同一個憂鬱裡迸發時才有意義。」我們對班雅明作品的這個脈絡的觀察，可以幫助我們更了解〈左派憂鬱〉與〈Agesilaus Santander〉並置時產生的矛盾性。我們可以這麼說：這兩個文本並置時呈現本質上的純粹對立，一是對憂鬱以及憂鬱書寫的鬥爭，另一個則是深植於班雅明性格中的憂鬱。然而，如果把這兩篇文本放在班雅明的批判與理論作品脈絡中來理解，我們將因此捕捉到一個重要的片刻，其間矛盾與衝突發生在一條更長的故事線中；對憂鬱的奮力抵抗佔據了班雅明大部分的創作生命。班雅明自己非常明白這個爭鬥牽涉的賭注有多大。但是我們若要正確地評斷這個爭鬥，就不得不簡短提到一段憂鬱簡史的題外話。

儘管在西方文化裡，憂鬱這個概念自古希臘時代以來幾乎遍跡每個時期，考據憂鬱概念的史家所揀擇的斷代卻**特別**值得分析。古典傳統把憂鬱視爲一種由體液失衡造成的特殊疾病；這個古典的看法放到體液病理學這個較寬廣的脈絡中，便能被理解爲「憂鬱傾向」的醫學倫理核心。[32] 在文藝復興時代，從阿拉伯與中世紀西方占星學所繼承的行星論——（土星）行星會帶來憂鬱的影響——，一方面象徵了認爲憂鬱與密傳教義相關思潮的反覆出現，另一方面，也成爲「憂鬱代表個人天賦和宇宙結構密切相關」此一說法的信念基礎。[33] 巴洛克時代憂鬱的典型表現——悲歎衰敗、

32 參見 Hellmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*（《古代醫學理論中的憂鬱與憂鬱者》）（Berlin: de Gruyter & Co, 1966）。

無常與人的虛無（vanitas）並提出道德上的教化概念——最能表現出當人面臨死亡與罪惡之真實存在的無所不在時，那種強烈悲歎與絕望的憂鬱主題。[34] 從 18 世紀的古典主義[35]、19 世紀的哀歌體[36] 到浪漫主義與象徵主義，憂鬱作爲一種詩句行文的的技巧，是一種結構上前後一致的轉義、暗示了詩人所強烈感受到的「甜美的悲傷」，以及他必須透過掙扎才能從世俗經驗中萃取出美感的孤絕。[37] 顯然地，每一個時代、每一種言說，都能夠宣稱自己代表了憂鬱的核心內涵。

憂鬱的概念在西方的醫學、神學與美學論述裡無所不在，以至於上列所有主張都有一定的可信度。同時閱讀這些主張，會發現它們所指出的不

33 Warburg 機構的書在這方面是典範性的例子，討論見第 3 章。也請見 Bridget Gellert Lyons, *Voices of Melancholy: Studies in Literary Treatments of Melancholia in Renaissance England* (New York: Barnes and Noble, 1971)。

34 見 Klara Obermüller, *Melancholie in der deutschen Baroklyrik*(《德國巴洛克詩歌中的憂鬱》)（Bonn: Bouvier Verlag, 1974）；Helen Watanabe O'Kelly, *Melancholie und die melancholische Landschaft. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17ten Jahrhundert*（《憂鬱與憂鬱的風景：17 世紀精神史研究》）（Bern: Fincke Verlag, 1978）；Lawrence Babb, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642* (Lansing: Michigan State University Press, 1951)。

35 Gabrielle Ricke, *Schwarze Phantasie. Melancholie im 18. Jahrhundert*（《黑色的幻想：18 世紀裡的憂鬱症》）（Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1981）；Bernhard Buschendorf, *Goethes Mythische Denkform. Zur Ikonographie der 'Wahlverwandtschaften'*（《歌德的神話思考模式：論〈親和力〉中的圖像學》）（Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986）。

36 Elanor Sickels, *The Gloomy Egoist: Moods and Themes of Melancholy from Gray to Keats* (New York: Columbia University Press, 1932).

37 Franz Loquai, *Künstler und Melancholie in der Romantik*（《浪漫主義文學裡的藝術家與憂鬱症》）（Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1984）；Henning Mehnert, *Melancholie und Inspiration. Begriffs– und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen zur poetischen "Psychologie" Baudelaires, Flauberts und Mallarmes*（《憂鬱與靈感：波特萊爾的詩意「心理學」的概念史與學術史研究》）（Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1978）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

僅僅是憂鬱概念令人讚嘆的百變特質，也指出它持久不衰的魅力與對人類想像的吸引力，這些在它無止盡的變化過程裡都不曾稍減。

初步來說，我們可以說這個魅力之所以如此歷久不衰，是由於憂鬱的最核心之處存在著一種辯證的活力：憂鬱再現了人類各種異質經驗的同質性、各種先驗的洞見，並在一個純粹的終極領域中結合了對個人或物質世界最內在的和受造物般的專注。舉個例子來說，過往對憂鬱狀態描述的特徵之一——悲傷，一般來說代表一種全然主觀、因而是內心或個人的情感，但是在憂鬱這個概念裡，悲傷卻又跟對「客觀」世界事物的認知之間存在一種親密辯證性的關係。憂鬱者的悲傷同時是個人的，但也源自於被感知世界的客觀狀態；反過來說，被認知的世界客觀地立於眼前，但也同時由無限的悲傷的符號組合而成。同樣地，在一般情況下，生理與心理方面的疾病被理解爲主體機能具體的衰弱或失序，在憂鬱的概念中，卻因爲增加或強化了某種精神感知上的力量，或對世界本質的特殊洞見，而成爲獲得辯證性的重要時刻。憂鬱出現在疾病與力量提升（empowerment）間的辯證關係之下。

這個疾病與（精神上的）力量提升的辯證綜合物，也因此重新搬演了更爲根本的、介於（悲傷的）主體性與客觀的自然之間的辯證關係，並且引發一連串在憂鬱論述中有階級之分、存在於內在的與超越的精神態度間的辯證對立。比如說，對揭露絕對眞理的渴望，與強烈地專注於物理世界的純然物質性可能並存，或者是中世紀教義負面地把**漠然**當作怠惰與不作爲之罪，與正面地把憂鬱當作某種自律的精神召喚之間的衝突。在後面這個情況中，厭棄行動可以被詮釋爲眞正洞見的象徵，是一種從不合理的世界中尊貴地撤退出來的姿態。

憂鬱是一種辯證關係，此辯證存在於天賦與疾病間、介於精神力的提升與癱瘓性的悲傷間、介於主體意識增強與融入客體領域間、介於木星作爲洞察力的繆思與理智的竊奪者之間的種種關係……。這個對憂鬱的辯證法的初步速寫，還需要加上一個進一步的觀察才算完整：如果憂鬱是人類經驗中，對於內在與超越之特異並置的一套認知基模，那麼它同時也是從這些並置中產生出來的某個特定的**創造性**（*productive*）的先驗圖式。如同班雅明在《德國哀悼劇的起源》裡注意到的一樣，憂鬱跟其他任何事情同樣是關於知識的言說，也是一種獲得並表達某種特權洞見的衝動——因而憂鬱是一種後設主體性的揭露型式（a metasubjective form of disclosure），使得被揭露的知識能**為**沈思的主體所接觸並理解。因此在哲學史裡，憂鬱所具有的創造性的與認知的向度，以及專注於在全然的偶然中，致力追尋絕對知識的主體，是十分常見類似的主題；事實上這可以說就是觀念論的根本問題。然而憂鬱具有的這個向度又伸展到哲學史以外，也指出了從這樣的追尋中衍伸出來的各種認知衝突，以及這種追尋的必然失敗所帶來的情感上與個人的後果。主觀的研究者試著發現「客觀的」意義，也試著佔有它，而憂鬱則是關於這發現與佔有的必然性與不可能性的言說。

把憂鬱理解爲一種病理上的受創，或作爲一種即將成爲病理現象的性情（按字面來說就是「黑色液體」或黑色的體液）的看法，最早來自於體液病理學（一開始是畢達哥拉斯學派）的學說。體液病理學，認爲身體上與靈魂的健康，來自於身體的四種體液達到平衡或和諧：黑色與黃色的膽汁、痰，以及血液。這些體液中的任何一種都會因爲各種外在環境或體內因素而發生不足或過剩的現象。因此，健康狀態是指體液與其對應的器官在體內達到平衡，且在此同時，身體的所有機能與外在環境亦處於和諧的

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

關係；唯有這樣內外相契的關係才構成健康狀態。在體液學說裡，憂鬱被認爲是黑膽汁過剩的時候所顯現的症候群，因此被列在體液過剩所致的疾病表上。由此，黑膽汁過剩的症狀與痰的、黃膽汁的和血液的疾病症狀一樣，都能被準確地標示在圖表上。

在這種框架下，疾病跟一種特定的性情或行爲模式之間，只能用量化的標準來區別：按照體液過剩的程度。因此黑膽汁的、黃膽汁的、痰的以及血液的狀況可以作爲解釋特定人格特質的說明，而這些狀況本身並不必然被認爲是病態的或甚至是不受歡迎的。[38]

在生理病狀與異常性情之間，亦即生理的與心理的情況間的直接連結，以及體質上的不和諧或失衡，使得體液病理學變成一個具強大影響力的描述典範；此學說也與畢達哥拉斯學派對數學、自然與宇宙論的比例關係的著迷相呼應。即便在體液病理學不再那麼直接與畢達哥拉斯的宇宙論做連結之後，它仍然持續累積自然的與宇宙論的關聯性，所延伸出的遠遠超過了生理病理學領域。這四種體液逐漸被認爲不僅只對應於四種性情，也對應到四個季節、四大元素、人生的四個階段。在某些例子上，這種看法被認定象徵相應的性情或疾病，而在另外一些例子中，又可以被視爲某種疾病的致病因子甚至直接病因。憂鬱作爲一個可以確認也可以治療的疾病，首度出現在希波克拉提斯的醫學文獻裡，其時畢達哥拉斯的體液理論也因此已經有所擴充與改良，變成了一個相當精準且涵蓋範圍廣闊的系列性組合，揭示了人類的身心生活與可觀察的自然界寬廣的物理樣態間的相互關聯性。[39]

38 見 Flashar, *Melancholie und Melancholiker*（《憂鬱與憂鬱者》），頁 8 起。

39 準此，最早的希波克拉提斯的列表可以如下組成：

當時在這理論中，憂鬱被認爲是黑色膽汁的過剩，它是一種冰涼與枯乾的體液，與泥土的、低下的、中老年期，以及脾臟相關。按照希波克拉提斯的說法，黑膽汁過剩造成的症狀包括呆滯、發冷、遲緩，「對食物反感、消沈、失眠、易怒」，或者「長期的害怕與沮喪」。一般地說，希波克拉提斯派的醫生傾向把憂鬱的發作歸因於季節的變化、不適當的飲食與衰老。這類「溫和的」憂鬱病並不嚴重，可以用改變飲食或娛樂消遣，特別是透過音樂加以治療。[40] 然而遇到比較嚴重的例子時，憂鬱也可能造成瘋狂、錯亂、自殺傾向或甚至死亡的危險。[41] 憂鬱者變得遲緩、沉重，感到生命機能的能量在消退，受到幻覺的折磨，沒辦法享受簡單的快樂，對死亡產生病態的偏執。因爲無法享受與人相處的快樂，病態的憂鬱者便踏

血液	黃膽汁	黑膽汁	痰
血性	易怒	憂鬱	遲緩
溫暖／潮濕	溫暖／乾燥	冰冷／乾燥	冰冷／潮濕
春天	夏天	秋天	冬天
風	火	地	水
少年	成年	成年晚期	老年
心臟	肝臟	脾臟	腦
歡樂	驕傲	悲傷	恐懼

見 Flashar, Raymond Klibanski, Erwin Panofsky, and FritzSaxl, *Saturn and Melancholy: Stuides in the History of Natural Philosophy, History, and Art* (London: Nelson, 1964)，頁 10。

40 Stanley Jackson, *Melancholia and Depression from Hippocratic Times to Modern Times* (New Haven: Yale University Press, 1986)，頁 30、31。

41 在羅馬帝國時代的希臘醫生手上，憂鬱才眞正地成爲一種被充分認識的病態，也有詳盡的症狀描述以及診斷紀錄。蓋倫與埃菲索的魯夫斯是最重要的貢獻者。魯夫斯在提供憂鬱症一套複雜的症狀描述方面有特別的影響力，範圍從最嚴重的症狀如失智、幻覺、昏迷或癱瘓，到較溫和的如靜脈與腹部腫脹、手足尖端冰冷、嗜睡，甚至便祕或脹氣。班雅明對凱斯特納的詩的批判的源頭就在這裡，他批評後者的詩「並沒有改善氣氛」（參考 Jackson, *Melancholia and Depression*，頁 37-9；Flashar, *Melancholie und Melancholiker*，頁 12）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

上了一條自我流放的路，孤獨地走向瘋狂。在這類個案身上，治療變得極端地困難。[42]

到了蓋倫的時代，這體液病理學理論爲憂鬱的症狀學提供了詳盡描述的基礎。更甚者，當其他的體液失衡大致來說都還是被放在描述性的類別裡，用以解釋某些特定的情緒狀態或感覺源自哪些器官而來，但憂鬱則清楚地顯現爲一種性情以及重大的疾病，某種整體症狀群，明顯地讓古典時代最優秀的醫生覺得著迷與有挑戰性。這套被發展出來的症狀學以及其治療辦法在醫學論述裡幾乎毫無中斷、也未加更動地流傳下來，直到 17 世紀體液病理學的典範在消失爲止。這個悲傷的、憂思的、落寞的、倦煩的、不抱希望的、易怒的，以及可能已步入瘋狂的憂鬱者形象，也就這麼持續地引起醫生們特別的重視；當他們一再地觀察到病人是如此全面地受到疾病磨難，一定曾經爲之深深感到震撼，因爲這疾病奪去了病人享受最微不足道的快樂的能力，而正是這些有回饋性質的樂趣才使得人生變得可以忍受。此外，醫學上一向的共識是，憂鬱至少在病因學上關係到一些超出病人身體範圍之外的因素。憂鬱者主觀的絕望與悲傷之感可能是直接由黑色膽汁過剩所造成的，但是這過剩本身卻又與一個更廣泛的、與自然世界的不和諧相關聯，甚至也許與某些特定的事實相關，比如說步入老年——這些人類生活中的普遍經驗，只有在把憂鬱的論述越過狹小的醫學界線，而擴張至哲學、美學或神學上的論述時，這些經驗才被認爲是「病態」或不和諧。

甚至在體液病理學的典範式微之後，這種以整體性解釋憂鬱症狀的學說仍然興盛不衰。17 世紀認爲憂鬱的成因在於身體的生理機制，因此關

42 參見 Jackson, *Melancholia and Depression*，頁 44 起；Flashar, *Melancholie und Melancholiker*，頁 32。

心的是憂鬱怎麼能被理解爲一種**精神疾病**（*mental disease*）。這等於以不同的說法老調重談：作爲疾病，憂鬱與憂愁的性情或情緒狀態相關，不是醫學可以治療的範疇。在《瘋顛與文明》（*Madness and Civilization*）裡，傅柯論證說，當我們對身體的理解，從本質論轉移到機械論時，才導致精神疾病這個概念在 17 世紀的發展，而憂鬱也逐漸成爲精神病學中的關鍵詞彙之一。「腦部運作失序」，而不是體液失衡的症狀，成爲憂鬱心靈「與眞實世界（truth）本質性斷裂」的（機械性）原因[43]；而這個斷裂於是也反射至整個身體的機能運作。由於這種完全脫離正常的狀態褻瀆了理性自身的界線，於是無法再被認定爲生理疾病。以往憂鬱者一直被視爲病人，但在理性的時代（the Age of Reason）裡，變成可能被國家監禁。

直到本世紀爲止，深度的憂鬱仍被視爲一種特別錯綜複雜的精神疾病，一個與理性的正常狀態的「徹底斷裂」。「臨床上的」憂鬱所獨具的特徵，從體液病理學的論述裡得來的遺產——憂鬱者沮喪的症狀與一些特徵相關聯，這些特徵超越了憂鬱者本身的範圍，伸入那具客觀性結構的、此疾病也在其中發生的世界裡——也被隱晦地保留了下來。

正因如此，佛洛依德的〈哀悼與憂鬱〉（"Mourning and Melancholia," 1915）認爲，這兩類對象失落（object loss）的區別，不只在於憂鬱強化了絕望和對快樂無感，更在於憂鬱者「異常低落的自我認同，大幅度耗竭了他的本我」。

因此，雖說哀悼與憂鬱同樣都是精神在力比多的對象（libidinal object）被剝奪時所採的反應策略所造成的結果——在這過程中，被剝奪所產生的忿恨或憤怒一般是被投射到有回饋能力的對象上，但是憂鬱者們卻把這些

43 Michael Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Vintage Books, 1973)，頁 122。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

情感投射至自身。這個惡性循環暗示了一件事：當一個力比多連結（libidinal bond）斷掉的時候，作爲回應，哀悼是完全可以接受的與暫時性的，但憂鬱卻是令人費解地持續頑存也幾乎無從處置的。在典型的憂鬱中，與原初力比多對象連結的失落並不明顯，反倒是失落所導致的對精神上本我的不滿（dissatisfaction of the ego on moral grounds）以及持續的自我譴責，會因失去了原初力比多的投射對象而增強；然而，原初力比多的投射對象，才是這些情感眞正指向的客體。於是對佛洛依德而言，憂鬱就像是一種奇特的自欺模式，而自欺接著會演變爲自毀的循環：本我不斷的譴責自我，這些譴責使本我更意識到情欲依附對象的缺席，而無論這意識有多麼幽微，都會促發更劇烈的自我折磨。不過，佛洛依德似乎也常常未完全被他自己的論證說服，彷彿他自己也察覺，把憂鬱歸類爲一種奇特的持續自虐，並沒有涵蓋憂鬱的所有面向。佛洛依德寫道，在某種意義下，憂鬱者並沒有「錯」；實際上他有充分的理由把成堆的譴責指向自己，因爲「比起其他人，只有憂鬱者才有一雙更銳利的眼睛能看到眞實。據我們所知，當他陷入狂熱的自我批評，把自己描述爲微不足道、自我中心、不誠實、缺乏獨立性，一個只想隱藏自己本性弱點的人時，他可能——就我們所知的——達到了相當貼切的自我瞭解。我們只是感到訝異，爲什麼一個人必須先生病，才能達致這種眞實」。[44]

儘管佛洛依德排除了認知方面的內容，而把對憂鬱的討論幾乎全部集中在自虐這個面向，但是很可惜的，他並沒有衍伸這裡對原初力比多連結的討論；這樣的討論本來可能使他把對憂鬱概念的理解，進一步衍伸至對

44 Sigmund Freud, “Mourning and Melancholia”，收錄於 *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth & Co., 1968)，第 14 卷，頁 246、248、246。

本我與力比多對象關係的探討。憂鬱不只是對象關係的例子之一——在這樣的對象關係裡，對那關係終結的譴責，不管是爲了什麼理由，回頭指向了本我，而也能很好地標誌出「對象關係」（object-relation）此一概念本身的界線。討論的重點可能不在於對象的被剝奪，而是對象關係本身的不可能性，一個所有情慾依附都無法成功（all erotic attachments fail）的區域。

無論如何，這個立場是克里斯德瓦從她自己拉岡式的佛洛依德閱讀裡發展出來的。如果愛，作爲一種要與情欲對象結合起來的努力，總是「有意義的」（意思是說愛是一種象徵化〔symbolization〕的行動），那麼憂鬱就是這種建立與維持象徵化的行爲能力崩潰時的失序狀態。因此對克里斯德瓦來說，憂鬱與無意義性緊密地相繫，其最準確的特徵是「說示不能」（asymbolia）與情感抑制（inhibition）。憂鬱是「沮喪的自戀者的」表達意義的連結的全盤崩潰；沒有這些表達意義的連結，就無法確保對象關係的可能性。能指本身無法發揮它補償性的功能（compensatory function）。因此，憂鬱者從有意義的行動和可能性的領域全面退出，這可以追溯至原初的力比多創傷：失落的不是對象，而是那事物（the Thing），是母親（死亡），「是符號所無法指涉的眞實，是那吸引與排斥的中心，是性在欲望對象脫離後的所在之處」：

> 從很久以前對〔那事物〕（to the Thing）產生情感依附之後，憂鬱者便知道他被剝奪了某種無以名之、也許唯有透過吞食才能再現，或是透過召喚才能指出的至美至善，……知道失卻這事物（the Thing）的憂鬱者徘徊著，追跡那讓人不斷失望的探險與愛；或者他也可能選擇躲隱，鬱鬱寡歡、失語著，與那無名的事物在一起。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

「憂鬱是什麼？」克里斯德瓦結論道：「只不過是種深淵般的、沒能成功地把自身表達出來的痛苦，而且，在失去了意義之後，也喪失了活力。」[45]

這種失去原初意義的孤絕意識不斷透過克里斯德瓦的分析產生共鳴，更觸及憂鬱書寫最深刻的根源之一。「失落」，不論是喪失生命力、失去快樂、失落原初與那先於象徵（presymbolic）的事物，或失落「意義」本身，之所以佔據了憂鬱的核心，是因爲「失落」本身就是一個全然的辯證性概念。失落本身幽微地宣稱：就算本我不曾「佔有」原初的意義，原初意義也曾先存於主體與對象痛苦分離的瞬間。失落微妙地預設，無論成效多麼微弱或不足，我們仍然可以通過回憶、透過有意或無意的發現相似處或軌跡，或反覆地譬喻述說所經歷感受的對象，達到上述那個「原初意義存在的瞬間」。回憶與遺忘，構成了洞察力與知識對象中的根本哀悼特質。

憂鬱作爲原初意義的失落狀態，如果沒有包含某套神學體系，至少也暗示了一套類似的理論。「重新獲得」意義，是憂鬱的主體最爲迫切需要的可能性，然而對於一個使用象徵、制定律法的主體本身而言，這種「重新獲得」同時又是不可能的。「意義」本身就是失落的極致。這裡指的並非主體能夠靠自己的力量、任意將之附加在經驗上的那種意義，而是只有當主體重新找回那在主體成爲嚴格意義下的主體之前便已存在的感受性時，才會從經驗表層的背後深處噴發出來的那種意義；但那種感受性是不可能找回來的。在象徵符號（symbol）的運用（economy）中增生的對象，早

45 Kristeva, *Black Sun*，頁 10、13、189。

已在它們的表義功能中「指涉」（stand for）意義本身的失落。而正是這符號（sign）的增生引起憂鬱者的注意，因爲那一方面是憂鬱者的失落準確的圖示再現位址，另一方面也是唯一可能使他瞥見那事物的媒介。象徵符旨──指稱（of names）──的混亂無序「表示」意義的失落，因此失落的意義表達是一種雙重的運動。一旦憂鬱者從失落所帶來的癱瘓與不合理的支配中恢復，換句話說，若他能將這失落加以昇華，對他而言，意義也就被翻譯成一種不斷受挫的著迷，伴隨著符號增生中所留存的斷裂與不連續性。克里斯德瓦就是以這種方式理解「憂鬱享樂」（melancholy jouissance）的寓意。[46]

對昇華的憂鬱者而言，「想像力」的運作方式，「就像是介於事物（Thing）與意義（Meaning）之間一個充滿張力的連結，介於無可名狀者與符號的不斷增生之間」。象徵（allegory）在失敗或混亂意義之舞中代表了憂鬱本身的張力，在它的運動裡，包含了一種不斷的、閃光般的狀態切換，一會兒是意義的提升，一會兒又是無意義性的排斥，而這都被包含在表達意義的動作裡。被指定意義的「復活的歡慶」（resurrectional jubilation），只會發生於想像的空間中，而在這個空間中對象被假想爲早已死去。對克里斯德瓦來說，這個結構性的模稜兩可或狀態切換──介於意義與無意義、生命與死亡、亢奮與絕望──存於象徵的核心，不外乎是種對於想像結構本身的洞見。[47]

如果憂鬱最生動的自我表達，就是一種失落與重獲、意義與無意義性（或者我與事物）的辯證關係的話，那麼這種辯證性或許能夠凸顯那種

46 同上，頁 100。
47 同上，頁 100、102。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

（總是與憂鬱連結在一起的）情感與認知面向上的豐富意涵。憂鬱者遭受的折磨，是為了能洞悉**這**世界的眞實本性（real nature），以及感知那些預先決定了主體如何使用象徵符號的前象徵條件（the presymbolic conditions）所必須付出的代價。美作為一種昇華，或是「不斷帶來失望的語言探險」，都是憂鬱者專注於原初意義的失落而進行的挫折的表意冒險。但是這一實現所帶來的痛苦，也構成了一種對主體本質的洞察力，且除此之外沒有其他方式可以達到如此深刻的理解。

在漫步學派（peripatetic）[ii] 的《物理學問題》（*Problemata Physica*）裡，作者問：「為什麼所有那些在哲學、政治、詩歌或藝術上的傑出者都明顯是憂鬱的人，而且其中一些人還特別嚴重，以至於生了由黑色膽汁所引起的疾病？」[48] 在將一串英雄、藝術家與哲學家的可觀名單打成「精神構造上的憂鬱者」（melancholics by constitution）之後，作者提出了一個解釋性的類比。他用葡萄酒來比擬黑膽汁，除了兩種液體物理上的類似性外，他還注意到，葡萄酒對飲酒者的身心影響，跟黑膽汁過剩的多寡所造成的效果相似。微量的憂鬱與酒精可以帶來有益的效應；事實上，這樣還能造成精神構造上的某種變化，雖然不到「中毒」的程度（因為中毒意味著外來的毒物侵入體內），卻仍顯現為一種洞察力與識別能力的強化、心智與情感的力量提升。然而如果這種**藥**（*pharmakos*）過剩太多，毒害的效果就會浮現，會導致原先在感官與智力上的力量提升轉變為各種機能的持續減損。那些並非由於環境因素而是天生便黑膽汁過剩的人——「在精神構造上擁

48 *Problemata Physica*，頁 xxxi；引文在 Klibanski, Panofsky, and Saxl, *Saturn and Melancholy*，頁 18。一般都懷疑亞理斯多德可能不是這本書的作者。請參見 Klibanski, Panofsky and Saxl，頁 16；Flashar, *Melancholie und Melancholiker*，頁 32。

有這種性情」的人──「性格有非常大的多樣性，每個人都有獨特的混合比例」。這些性格當中有的人，在一個極端上，與那些具有「和諧」混合比例的人難以區別，但是在另一個極端上，則過剩程度大到足以從一個憂鬱的性格轉變成一種憂鬱的疾病。然後作者推出一個結論，在憂鬱者的兩個極端之間，「那些……黑膽汁過剩的程度朝向中心點減緩的人，也算憂鬱的人，但是他們較為理性也較不古怪，而且無論在文化上、藝術上或是政治參與上，表現甚至比其他人更優越」。[49]

因此，一種有**節制**（*sophrosyne*）的過剩──也就是適量的體液過剩──是產生憂鬱性格的混合比例，一種能使心智狂喜並使之卓越的治癒性力量。作者還觀察到沮喪、憂思或者由這些條件所造成的「哀傷狀態」必然並存於憂鬱者的性格中。更甚者，這種性格特質仰賴於身體對這個某方面來說算是一種「中毒狀態」的掌控程度，就這點而言，這樣的性格自有其內在的不穩定性。當身體「成功地」克服了過剩的膽汁，性格就朝平庸游移；當身體失敗了，性格就趨近瘋狂。[50] 這樣危殆不安的存在（精神分析會想用「較成功或較不成功的昇華」這樣的論述方式來描述這種狀態）標示了憂鬱者不折不扣的「出格」（outstanding）；他既在智性與感性上成就非凡，但是由於同一因素，他也在精神構造上被排除在一個社會連續體的正常狀態之外，雖然那是他發揮能力的地方，也是他所作用的對象。那由性格本身產生的悲傷，因此或多或少與另外一種悲傷互相對應：憂鬱者

49 Klibanski Panofsky and Saxl, *Saturn and Melancholy*，頁 23、24。

50「只有少許這種性情的人是正常人，但是那些有大量此類性情的則與大多數人不同。因為如果他們憂鬱的習性沒有被足夠地淡化的話，那他們也是憂鬱的；但如果能多少緩和一下，他們就是出眾的人。如果不小心，他們就走向憂鬱的疾病」（Klibanski, Panofsky and Saxl, *Saturn and Melancholy*, 頁 26）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

因孤立與寂寞而悲傷，而這孤立寂寞又正是由於他不幸的混合比例所產生的結果。

漫步學派把憂鬱視為病態與天才的同時並存，並隱約認為只要有意識地在正常與瘋狂狀態間達成某種平衡，也可以達致一種**好的**憂鬱狀態。然而這種看法只流傳了很短的時間，即便在關於憂鬱的古典文本裡也相當少見，之後也沒有多少人提及。直到佛羅倫斯的文藝復興時期，回歸到古典文獻的創造性詮釋，特別是在費西諾（Ficino）與英雄式憂鬱這個理想形象中，漫步學派的學說才又得到發揮。在西方文化中，憂鬱更具代表性之處在於，它有一種由醫學轉移至神學與倫理學論述的傾向。古典晚期的醫學文本，在 10、11 世紀傳到了阿拉伯，與占星術的天體及性質產生聯繫之後，憂鬱變成與土星相關，那冰冷、黑暗與緩慢的行星，並由此衍伸出了「土星／憂鬱」與「克羅諾斯神」（Chronos）兩者相對應的關係。克羅諾斯神在古典時期是時間之神，然而現在卻變身為代表了悲傷、病態以及遲緩的神祇。[51]

這個連結，很顯然建立在兩者自然相似性的基礎之上：人們觀察到土星的性質樣貌與黑暗冰冷的憂鬱性情相似，便認定土星是造成憂鬱的原因。後來在阿拉伯醫學與宇宙論的玄想裡，對行星的性質及其影響的解釋日漸複雜，這也導致了兩種學說的逐步合流。

當這種型式的醫學與宇宙論合體的科學在 11 世紀傳回歐洲時，把土星當作憂鬱潛在原因的理念也就更為盛行。更甚者，這套理論又結合了奧林匹亞諸神特質這個更古老的神話傳統。由憂鬱聯結到土星，土星再

51 同上，頁 128 起。

連結至克羅諾斯神，克羅諾斯與時間、普遍死亡、收成以及季節變遷，於是在這個基礎上，原本對於憂鬱性情的醫學解釋，增添了一種驚人的複雜寓意。

中世紀與文藝復興時期的藝術家與哲學家，在重新消化憂鬱古典理念的複雜與選擇性過程中，對種種古典的主題與形象重新進行詮釋的結果，導致了將疾病與洞見之間的辯證關係，轉換成爲個別天才與宇宙諸力量的合一。中世紀在掌握憂鬱性情的概念時，傾向把它跟**厭倦生命**（*taedium vitae*）這古老的痛苦感受聯繫起來，翻譯成基督教的教義，變成用**漠然**表達對生活／生命興趣的喪失，是最首要的怠惰罪。只要個人在道德紀律上有了疏失，靈魂就可能暴露在土星有害的影響之下；事實上**漠然**被認爲是一種對修道院紀律的特別威脅，因爲修道院是一種由「行動生命」（vita activa）到「沈思生命」（vita contemplativa）的一種退卻，在沈思中個人可能更加充分地意識到時間的流逝（也就是厭倦感〔boredom〕），以及土星所造成的憂鬱。於是，黑膽汁不僅與強化的不作爲相關，也與沈思有某種關聯。就這樣，古老的漫步學派理論——深刻的沈思、孤獨、有害與致病的黑膽汁三者的相關性——再次復興，這次是披上了倫理學的外衣。此外，比如說按照賓根的希爾得嘉德（Hildegard of Bingen）的說法，這種關聯性有意識地連結到墮落人性本身在神學上的狀態。作爲一種首要的罪惡，憂鬱成爲墮落（the Fall）所造成的直接後果。[52]

中世紀相信深沈的悲傷是一種適當的性靈態度，這種信念間或認爲憂鬱可能代表一種性靈上的提升，或者作爲神聖鄉愁（divine nostalgia）在人的

52 參見 Obermüller, *Melancholie in der deutschen Baroklyrik*，頁 16、15。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

回憶中所留下的遺跡。[53] 但是「受苦與力量提升」跟「失落／重獲」或「意義／無意義性」之間的辯證關係，在文藝復興時期的英雄式憂鬱形象中得到了明顯的融合。文藝復興時期重啓了亞理斯多德學派的天才理想，以天才爲介於平庸與瘋狂之間的精巧平衡，但是透過星象學與宗教的重新詮釋，憂鬱被當成在土星影響之下所產生的罪惡痛苦。於是情感性的、醫學的、形上學的與認知方面的因素，在這種重新消化與建構英雄式憂鬱的形象的過程中，進行了複雜的融合。

玄思的生活（*vita speculativa*）應許理解宇宙結構的洞察力，但也同時使沈思者（contemplator）有跌入土星影響之下的危險，而跌陷過深時，玄思就會變成一種哀傷的癱瘓狀態。用費西諾或墨蘭頓的例子來說，英雄式的憂鬱不只需要在黑膽汁的過多或過少間取得精巧的平衡，也必須能夠克服並駕馭土星使沈思者陷入瘋狂的危險性，又能從中擷取個人的創造力。費西諾的星體合作和力量的體系，就是這種性靈－天體平衡策略的藍圖。

特別値得注意的是，費西諾的**三重人生**（*Vita Triplici*），以及文藝復興的英雄式憂鬱理想，在理論內部都具有自我意識的辯證性質。個人在克服土星影響時的過程，同時也就是他自我型塑的過程。宇宙結構、個人性情與意志力量在這新的主體性生產過程中互相重疊；這個主體性在辯證的對

53 舉例來說，奧維涅的威廉（William of Auvergne）雖把憂鬱看做一種病理的狀態，但仍認爲其中包含了一種提升性靈的成素，因爲「憂鬱使人從身體的享樂與世俗的紛擾中退卻出來，使他的心智適合接受神聖恩典的灌注；在某些超乎尋常的神聖情境下，甚至教他得到神祕的與預言的靈視」（引自 Klibanski, Panofsky, and Saxl, *Saturn and Melancholy*，頁 70）。在這個情況下，憂鬱是靈魂的一個印記，標示了他對於重新獲得原初的神聖純淨的渴望。對於胡竹．德．傅立葉（Hugues de Fouilli）而言，憂鬱因此呈現爲一種深沈的悲傷之感；儘管這是由脾臟過剩的膽汁所造成，但仍然**表示了**（*signifying*）「與天主合而爲一的渴望」（引自 Klibanski, Panofsky, and Saxl, *Saturn and Melancholy*，頁 108）。

立面的交錯點上，有意識地鑄造自身。悲哀與感傷並未消失；那「悲傷的探索者」只是發現了它們眞正的本性與用途。

當我們檢視班雅明《德國哀悼劇的起源》書中的文藝復興與巴洛克時期的憂鬱理論時，將更詳細地反覆提及文藝復興時期，特別是費西諾的「英雄式憂鬱的理想」這個主題。現在我們之所以提及它，是爲了指出憂鬱論述在其中找到了它自身辯證結構最眞實也最有力的歷史形象。這個形象描繪出一個個體，掙扎著以形上學的眞理打造主體的內向性，他努力地把憂鬱的辯證性發揮到極致，只爲了發掘並掌控憂鬱極端面向的眞理。這種英雄式憂鬱所指出的憂鬱，不僅僅是一個意義失落的辯證，或「疾病／洞見」、「自我／大半被遺忘的本源」之間的辯證，更指出了憂鬱作爲一個不尋常、困難的主體性情型式，在這個型式中，前面提到的種種特點被統合成一個具有表達性的整體，無論這統合是多麼脆弱或短暫。

班雅明在《德國哀悼劇的起源》一書中注意到，在重構憂鬱的歷史時，特別是在文藝復興時期，有一點非常奇怪：「不管星象學與醫學這兩個系統在憂鬱性情理論裡的區別有多麼明顯」，他寫道，「無論它多麼地顯而易見——從這兩端一起調製出來的和諧玄想跟經驗事實之間不過只有巧合性的關聯，但這套理論所提供的人類學洞見卻還是那麼的豐富，這眞是非常令人驚訝，也格外難以解釋的」。[54]

我們至少可以用幾個關於憂鬱類型的社會學面向的觀察，點出班雅明在憂鬱歷史中所觀察到的人類學洞見。在《物理學問題》提及的謎樣問題：爲什麼那麼多有創造力的人都是憂鬱者？我們可以用一個簡單的事實

54 Water Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (London: Verso, 1977)，John Osbourne 譯，頁148-9，往下引用爲 "O"。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

來回答：如同羅倫斯・巴伯（Lawrence Babb）所提示的，如同憂鬱是名副其實的認知狀態，它也同時是一種顯示自身深度與源自痛苦的創造力的做作姿態。這就是當班雅明觀察當代憂鬱類型的再現時，所指出的「被拷問的笨蛋」。[55] 但是光憑這點還不足以回答，爲什麼憂鬱類型的形象能釋放出如此強大的吸引力。

爲了進一步提示這憂鬱社會學，我們可以把憂鬱類型兩個描述性的經常現象加進來：孤獨與無法行動。諸如此類的範疇提供了著力點，讓我們得以分析班雅明早期**悲傷**（*Trauer*）理論背後的文化與知識分子的狀況。早在蘇格拉底的時代之前，憂鬱便已緊密地與孤獨連結。憂鬱者的性情使他悲傷，賦予他洞察眞實世界的結構的能力，但也同時使憂鬱者與人類社會格格不入（赫拉克利圖〔Heraclitus〕可能是此一現象在早期最鮮明的寫照）。希臘醫生常常強制憂鬱者與人爲伴，以作爲黑膽汁過剩的療方。[56] 在《物理學問題》裡，憂鬱與天才之間的連結，暗示了天才本身與融入**城邦**（*polis*）兩者並不相容。

強迫性的孤獨，不僅描繪憂鬱而浪漫的藝術家遁入內心世界的意象[57]，也把智識超凡的憂鬱者與社會批判鮮明地連結起來。憂鬱使人孤立；反過

55 參見 Babb, *The Elizabethan Malady*，頁 184。巴博追蹤了「憂鬱作爲流行」的歷史發展，從佛羅倫斯的新柏拉圖主義學者（比如費西諾及其他人）到伊莉莎白時代的英國——這時因爲「人們廣泛接受一種觀念，認爲憂鬱是卓越心智與天才的屬性，這使得憂鬱很快就作爲一種『時尚』（vogue）流行了起來」（頁 184）。這時尚在下面這一點上可以看的最清楚：伊莉莎白時代的劇場上突然冒出許多憂鬱的角色，其中最爲複雜也最著名的就是哈姆雷特。我們可以猜想，伊莉莎白時代突然出現的這些受煎熬的、身披黑服的戲劇演員，跟德國在《少年維特的煩惱》出版之後出現的**狂飆**（*stürmische*）角色（以及自殺）浪潮，大致是一組平行的現象。

56 參見 Flashar, *Melancholie und Melancholiker*，頁 21。

57 參見 Loquai, *Künstler und Melancholie in der Romantik*，第 3 章。

來說，自外於社會體制與實踐之外的強迫性孤立，造成了憂鬱的悲傷狀態與必要的異化；這兩者使憂鬱者獲得一種看透社會結構的批判性洞察力。在格利菲烏斯（Gryphius）的〈寂寞十四行詩〉（"Einsamkeitssonnette"）中，憂鬱賜予身受其苦者一種洞見，使他看穿不論身處於哪一個階層，人類的社會與勤勉都是「虛幻，徒然的虛幻」；膽汁是一種腐蝕性的物質，它剝掉人類虛僞的面紗，讓受苦者能看見世界眞實的模樣。[58] 不論喜歡與否，憂鬱者總是處在一種全面反叛現實（the real）的狀態裡。[59]

在《憂鬱與社會》（*Melancholie und Gesellschaft*）裡，社會學家沃爾夫・勒賓尼斯（Wolf Lepenies）認爲這種孤寂的、被排斥在外的憂鬱反叛，是一種特定的社會反叛類別。勒賓尼斯承襲羅伯・梅爾頓（Robert Merton）的意見，認爲憂鬱是一種對社會所認可的行爲的拒絕，同時對其手段與目的加以拒絕。[60] 對梅爾頓來說，憂鬱構成一種特定的反叛型式：憂鬱者的絕望

58 參見 O'Kelley, *Melancholie und die melancholische Landschaft*，頁 71 起。

59 Bridget Gellert Lyons 已經指出，文藝復興時期的憂鬱的不滿分子，作爲一種過度造作與誇張過頭的反叛者的形象，成了伊莉莎白時代的劇場舞台上大受歡迎也十分常見的悲劇與喜劇的角色。舉例來說，哈姆雷特僞裝的與眞情的悲哀訴苦，照 Lyons 的解讀，就是對前述典型的戲劇角色的類喜劇的指涉（參見 Lyons, *Voices of Melancholy*，頁 17-18）。

60 Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1969)，頁 17。也參見 Robert Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: The Free Press, 1968) 第 2 版，頁 209 起。當然，從梅爾頓的社會失序的多樣性理論跳躍到一個關於憂鬱的理論，是跳的相當遠。梅爾頓討論了在經驗到社會失序時可以採取哪幾種行爲策略以作爲回應。在這些策略當中，反叛隱含的是對社會認可行爲的目的性／意向性內容進行有意識的拒絕，也隱含了行動者打算用全然私人的手段與目的來把社會認可的那一套給替換掉。梅爾頓把這種反叛拿來跟退隱主義（retreatism）做了對比。在退隱主義裡，行動者「並未放棄那成功目標的無上的價值」，雖然要達成目標的可能性已經消失，採取工具性行動（instrumental action）的能力也因此而受到制約。儘管勒賓尼斯採用了梅爾頓的理論，但是很顯然是後面這種退隱主義的型式（而不是反叛）才比較貼近梅爾頓自己對於失序社會的隔離效果的想法。被梅爾頓歸於「退隱主義者」的

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

與死心斷念，是來自具體的或想像的絕望處境，他所面對的社會秩序，在他的經驗裡是壓迫性的或者令人窒息的。從這個角度看來，憂鬱從社會裡撤退出來，是對社會的全面拒絕，不只因爲社會規範的壓迫性功能，也因爲社會的整體效應使憂鬱者感覺快要窒息。憂鬱者的反叛因此是一種被動的反叛。不管有沒有道理，他深信所有通往有效行動的途徑都已被關閉，因此憂鬱的反叛者便退走到一個退縮不前的內心世界裡，憂愁地思索著行動本身的不可能。勒賓尼斯因此談到**隱居**（*Zurückgezogenheit*），憂鬱者典型的撤退回內心世界，同時伴隨的還有「一種對過往的鄉愁，以及對當下的漠不關心」。[61]

如此一來，憂鬱者的寂寞與孤立就開始與另一個面向發生複雜的關聯：對於任何有意義的行動都不抱指望的那種死心絕望。憂鬱者的無動於衷與癱瘓——漠然——常常被發現其實是憂鬱的失常所造成的影響。從一個描述性的社會學觀點出發，勒賓尼斯把這個關係顚倒過來，並且論證說「憂鬱病」的出現有其脈絡可循：當客觀的歷史條件，關閉了身處其中的主體積極自我表達的一切有意義的途徑時，憂鬱便會出現。

勒賓尼斯在論證裡並不主張在被迫的不行動與憂鬱症之間存在一種嚴格的因果關係。他反而導入了**行動障礙**（*Handlungshemmung*）這個概念，意思是不情願或無力行動的狀態，用來指出伴隨此一現象的模稜兩可。社會條件可能直接與具體地造成個人在行動上缺乏眞正可行的選項的結果，比

人，是那些在社會裡被邊緣化而且不具有任何門徑以採取有條理的計劃與工具性行動的人（但失序狀態的反叛者就有）。他把這些「眞正的異類」條列爲「精神官能症患者、被遺棄者、遊民、流浪漢、走江湖的流氓、移工、職業酒鬼，還有毒癮病人」，但絕對不包括心懷抗拒的知識分子（參見 Merton, *Social Theory*，頁 207）。

61 Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*，頁 17、11、13。

如說一個人被徹底的邊緣化，被奴役，或被監禁。但是相同情況也可能發生在擁有高社經地位的特權階級身上，尤其是傳統角色面臨快速與混亂的變遷時特別可能發生，例如貴族菁英遇到布爾喬亞階級的興起時。[62] 在許多情況中，感知上與實質上的力量喪失（disempowerment）會相互發生影響，比如某個社會階級由於實質上的力量喪失，拒絕透過任何組織行動來轉變的可能性。

作爲對這眞實的或感覺上的力量喪失的一種反應，憂鬱將自己從工具性的社會行動領域裡投射到更爲整體性的參照領域中。個人或群體對**行動障礙**的經驗，使他們有理由對行動的徒勞與人生的無意義進行憂鬱的玄想。一種悲觀主義的、行動無用的意識形態，與無決斷性緊密相連。揣著憂思的憂鬱者，他們的行爲模式不外乎優柔寡斷，因爲他在沈思中深信一切實際的手段與目的都沒有意義，卻又不得不假裝一切並非如此。[63] 對勒賓尼斯來說，憂鬱的各種情感狀態與認知狀態，也就顯現成憂鬱者在經驗到**行動障礙**之後，對之所產生的種種昇華性或補償性的回應。

勒賓尼斯關注的不是憂鬱是什麼，而是當人們描述自己憂鬱時，他們想表達的可能是什麼[64]，因此，他不在憂鬱自我描述的哲學意涵上妄加推斷。但是他既然把憂鬱的敘述跟具體的社會歷史狀況相提並論，而在具體的社會歷史狀況裡，行動的能力已經被打了折扣或被否定，這暗示我們應該繼續往下分析，並追問：這憂鬱思想的辯證結構與它本身所存繫的社會

62 同上，頁 54-55 起。

63「這樣，重重的顧慮使我們全變成了懦夫，決心的熾熱光彩，被審慎的思維蓋了一層灰色，偉大的事業在這一種考慮之下，也會逆流而退，失去行動的意義。」（*Hamlet*, 3.1.83-7〔譯按：此處參見朱生豪譯，《哈姆雷特》，北京：人民文學，2003〕。）

64 Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*，頁 7。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

歷史狀況，是否存在某種有趣的關聯？我們可以主張，**行動障礙**跟悲傷與反思之間有一種**複雜的**關係。身處歷史脈絡中的思考者，要用什麼特殊的策略來面對他眼前的思考任務，端視如何調和思想本身與其中的具體歷史因素，而這兩者間有著複雜且經過中介的關係。在**行動障礙**的情況下，憂鬱作爲一整套超越特殊歷史情境的辯證對抗，以多變的歷史樣貌表達自己。當我們考慮到，班雅明的批判書寫在最早的理論成型過程裡，包含著歷史與認知因素的共同作用，上述的假設就變得特別地切中要點。

譯註

i　1930年。

ii　或譯消遙學派，由亞理斯多德的門生與後學所組成。

內面的風景

止言

-5

那是鬼的足音。無法分辨出不同系列的彈珠，在天花板上跳舞。

像無法調節排放速率的肛門，喉管在哭叫著在世者的名字。他正設想著窗外的交通意外，冷不防，失控的輪胎隨著刺耳的歌聲猛然襲來，在耳膜與四壁之間衡量著這所房子所能提供的距離。他的腦袋在盤旋，按照海螺中的浪聲延伸出來的虛點曲線。

在夜與日的交界面。

於是世界便誕生了，在平滑的幕布上。

不，不，不可能是幕布，它只是反映，只是掩蔽。它不可能是大腦。世界的誕生只能在水面上，不是水的平面，而是水面，那充滿曲線和波紋的表面。維納斯昭示了這一眞理。

我們必須爲故事找出主角，暫時還無法確定男或女，但這似乎無關痛癢，因爲關鍵點是「喋喋不休」，或者是海浪，又或者是無系列的嘈雜……

-4

我們碰巧分立在大玻璃的兩面

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

以無形的碎石擊傷凝結的空氣
在迴聲中默默聆聽塞壬的沉默
擁抱無法擁抱的透明表面
在二十九歲的臨界點上

我們在夢中夢見夜空的琴弦
在茫無邊際的無聲中沒有逃避也無從逃避
滿溢的生命在圓周的切點上靜止
等候越過某個不可能的起點

於是，我們驚惶地緊盯著迴盪的巨大線圈
它化身一切無聲的歌聲
是超感官的感官
是從未存在的見證
是靈魂與精神的切分線
在手，在耳，在眼，在心房裡
刻劃嚴整的橢圓線圈
是無法夢見的矩陣

於是，我們在我們不可能的地方
都成了陶瓷碎片上青澀的美少年
在微風的樹影裡搖曳
直到古甕灰飛煙滅的很久以後

-3

我又回到土瓜灣。在某條斜道上，有一家粉麵店子，小時候經常光顧。不知怎的，這天店員把一堆通體燒紅的野狗堆在店門前。牠們整齊地橫臥在路旁，嘴巴微微張開，沒有叫聲。然後我在夢裡不斷地哭。我看不到自己的眼淚，但感覺到它不斷地流淌，聽到自己無法停下來的哭聲。意識清醒地知道需要控制住自己，但它卻始終無力指揮大局。

醒來後，摸摸自己的面頰，沒有淚痕，只是胸口仍殘留潮退後的酣暢。

-2

大概還未滿五歲的時候，有一晚，我知道大人們瞞著我們小孩子在樓上吃狗肉。在夢中，我醒來時發現自己睡在一條電燈柱裡。奇怪的是，這條電燈柱竟安裝在我家的大廳裡。我打開電燈柱的玻璃門，走進大廳。然後，我轉到大廳旁的樓梯，打算到樓上找大人們。但是當我爬到一半時便不由自主地滾了下來。記憶中，在醒來以前，我爬上去又滾下來好幾次。

-1

信差偶爾在路邊發現一隻微皺的紙盒。他把紙盒撿回家，收藏從樹上摘下來的眼睛。每雙不同的眼睛，都擁有不同的轉動軌跡和頻率，折射出一個截然不同的世界和造景。當他再也無法相信眼前的世界，他便把自己的眼睛挖下來，換上一雙新的，延續一個叫「尋找」的動作。

0

一個無月的晚上，他終於不能忍受「眼睛」的世界。他把自己的眼睛

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

挖下來，放進紙盒，連同其他眼睛，一併倒進河裡。

當晚，河裡的眼睛變成一張張不能發聲卻不斷在說話的嘴巴，隨著水上的氣泡和眼睫毛飄流而去。❖

止言

文字工作者。

壞毀的身分認同

海澀・愛著
洪凌譯

海澀・愛（Heather K. Love）
現為美國賓州大學英語系副教授。研究領域包括性別研究、酷兒理論、當代文學、情感研究、電影和視覺文化、精神分析、種族和民族學批判理論等。著有《倒退的感覺：酷兒歷史的失落與政治》（*Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press, 2007）。她曾主編《新文學史》（*New Literary History*）特別專號「在認同政治之後有什麼生活？」（Is There Life after Identity Politics?）。
海澀・愛的個人網頁：http://www.heatherklove.com。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

洪　凌

英國薩克絲大學（Sussex University）英國文學碩士，香港中文大學文化比較所博士候選人。現專事小說創作、論述撰寫，以及翻譯。小說創作包括《銀河滅》（蓋亞，2008）、【宇宙奧狄賽】系列共六冊（成陽，2000-2003）、《不見天日的向日葵》（成陽，2000）、《末日玫瑰雨》（遠流，1996）、《肢解異獸》（遠流，1995）等。論述著作包括《魔道御書房》（蓋亞，2005）、《酷異箚記》（萬象，1996）、《魔鬼筆記》（萬象，1996）等。譯著包括《少年吸血鬼阿曼德》（時報，2009）、《通往女人國度之門》（繆思，2006）、《女身男人》（繆思，2005）、《黑暗的左手》（繆思，2004）、《銀翼殺手》（一方，2004）等。

偶而我會興起一股詭誕的感受。我會如是想：「這種事在此之前也發生過。」這些爛事絕不可以重複上演。

——摘錄自霍爾（Radclyffe Hall）寫給情人伊芙谷妮亞·索嵐（Evguenia Souline）的信件，1937 年 7 月 30 日

「那些打從起源處就是敗作的傢伙們，被蹂躪，被壓迫。就是這些衰敗之徒，最軟弱的人，一定會扯人類生命的後腿。」[1] 在《道德系譜學》（*The Geneology of Morals*）這本書，尼采對於這些「出生即是敗筆」的人們之抨擊，恰好預見了霍爾（Radclyffe Hall）在 1928 年出版的小說《寂寞之井》（*A Well of Loneliness*），讀者對於其中被蹂躪主人翁的共同反應。在此書猥褻罪審判數月之後，出現一首名爲〈孤絕的洗滌槽〉（"The Sink of Solitude"）的諷刺詩，奚落這些「第一次世界大戰後可憐拉子們」[2] 的命運。次年，評論家眞涅·法藍納（Janet Flanner）在《紐約客》（*New Yorker*）更冷涼地譏諷：「寂寞比人們以爲的偉大。」[3] 打從此書出版以來，讀者莫不躑躅，難以接納本書的通俗劇模式，以及作者霍爾謂稱的「性別情慾倒錯的悲劇性問題」。[4]然而，對小說中性倒錯之陰暗憂鬱描繪最深痛惡絕的讀者，卻是那些經驗了霍爾的書寫所再現的那些人。如今，《寂寞之井》依然是最知

1 Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Moral* (New York: Vintage, 1989)，Walter Kaufmanm 譯，頁 122。

2 引自 Diane Souhami, *The Trials of Radclyffe Hall* (New York: Doubleday, 1999)，頁 238。

3 引自 Janet Flanner, "Paris Letter New Yorker," 4 October 1930，頁 84。

4 引自 Diane Souhami, *The Trials of Radclyffe Hall*，頁 158。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

名的拉子小說，也是最被廣泛閱讀的文本；然而，它同時也是拉子們最憎恨的小說作品。自從同志解放運動以來，霍爾的著作尤其無法與同志驕傲論述有任何契合對位之處。某個讀者的評價代表了普遍的同志反應，表示她「認爲此書是對於拉子的一個天大壞消息」。[5]根據某種讀者之間風行草偃的負面評價——不啻爲尼采在《道德系譜學》窮索溯源的憤懣（ressentiment）之毒性效應——霍爾對於史帝芬・高登的描述儼然就是令人沮喪的奇觀展演，此書必然會扯了拉子族群的後腿。

此書呈現其性倒錯的主人翁與看待同性情慾關係的悲劇性視角，《寂寞之井》一再與當代對於同志身分之意義與形態的理解扞格。在 1970 年代，此書主要因爲它將女同志身分等同於陽剛認同而受抨擊；在「女人愛女人」的年代，此書男子氣概的女主角、它對於女性特質的貶抑、以及它盛讚常態異性戀都令人討厭。即使晚近對於 T ／婆實踐的再興發與跨性別研究的滋長讓論者對此書的興趣提高，霍爾的性倒錯天生論依然與當代性論述的反本質論大相扞格。至於傅柯的反轉論述（reverse discourse）之風行，多少造成某些論者重新審視霍爾對於性倒錯語言的執著。然而，對於大多數人而言，這些修正的再研究還是無法挽救此書。縱然霍爾讓天生的性倒錯「以自身之名發言」，但她對此語彙之使用，無法充分吸納醫學論述沾連在它身上的污名，就這一點而言，《寂寞之井》儼然讓反轉論述的名聲遭到污損。[6]

5 引用自 Rebecca O'Rourke, *Reflecting on "The Well of Loneliness"* (London: Routledge, 1989)，頁 127。

6 對於《寂寞之井》主角史帝芬陽剛性別的再度省思，起始於創新領域的論文：Esther Newton, "The Mystic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the New Woman," *Sign 9* (1984)，頁 557-75。在更晚近的這些年，Halberstam, *Female Masculinity* (Durham: Duke University Press, 1998) 與 Jay

此書意識形態的論爭背後，我們可感受到論者對於這本小說的深切悲傷覺得不舒服。無論是它牽連的內化同性戀恐懼、情慾的敗仗、對於性別倒錯的污名化論述，在在使得這本小說成爲石牆世代之前最糟糕生命縮影的勾勒。評論者泰半接受此書與受苦難的歷史之連結，以致於很方便地用以指「自恨的霍爾書寫傳統」。[7]在這篇深具影響的論文，〈零度偏差〉（"Zero Degree Deviancy"），作者凱瑟琳・史提普森（Catherine Stimpson）將《寂寞之井》視爲「垂死的崩滅」（the dying fall）這種傳承的首則範例，並描述此書爲「深切天譴的敘述，將女同志的苦難描繪爲遭放逐者的孤寂生涯」。史提普森認爲這樣的敘述「賦予同性戀者、特別是女同志，謎般的憐憫、自憐、以及恐怖的意象，遠比它能給予的慰藉更爲深重許多」。[8]史提普森注意到此書給予讀者這等「謎般的」效應，是對該小說的典型反應。許多讀者能夠理解的是，霍爾對於女同志生命的黑暗描繪並非僅只是某種效應，而是造成我們艱難歷史的成因。如此，白蘭琦・維森・庫克（Blanche Wiesen Cook）在 1979 年的論文就如此幻想，倘若我們在並未閱讀《寂寞之井》的情境下成長會是個什麼模樣：「無法得到回報的愛情，淚

Prosser 的跨性閱讀 *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality* (New York: Columbia University Press, 1998)，對於重新評價史帝芬的性別分別具有非常重要的貢獻。自從 80 年代晚期，某些評論者開始以傅柯式的反轉論述來思考這本書，尤其是代表篇章如 Newton, "Mythic Mannish Lesbian"，Sonja Ruehi, "Inverts and Experts: Radclyffe Hall and the Lesbian Identity"，收錄於 *Feminism, Culture, and Politics* (London: Lawrence and Wishart, 1982)，Rosalind Brunt 與 Caroline Rowan 編，以及 Jonathan Dollimore, "The Dominant and the Deviant: A Violent Dialectic," *Critical Quarterly 28* (1986)，頁 179-92。

7 引自 Blanche Wiesen Cook, "Women Alone Stir My Imagination: Lesbianism and the Cultural Tradition," *Sign 4* (1979)，頁 721。

8 引自 Catherine Stimpson, "Zero Degree Deviancy," *Critical Quarterly 8* (1981)，頁 364、369。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

水氾濫的被棄，它造成的詛咒或許就未曾存在。」[9]

在我們考量這些對於《寂寞之井》如此強烈的反應之際，召喚「身分認同的愛恨交加（ambivalence）」這個概念將會有所幫助，也就是作者艾爾文．高夫曼（Erving Goffman）在《污名：壞毀的身分認同處理筆記》（*Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*）這本書所追溯的情境。在作者研究遭到污名化個體的社會與心理策略時，高夫曼描述這些主體遭遇到他們的「同類」時愛恨交加的拉鋸情感：

> 當他遭遇到自己的同類，目睹對方進行某種刻板印象模式的行為，誇炫或可憫地演出那些歸諸於他們身上的負面特質，這個被污名化的個體很可能就展演出身分認同的愛恨交加。那些場景可能會讓他厭惡，因為畢竟他支持廣大社會的常規，但是他自身的社會與心理認同卻又無法與這些傷風敗俗者的惡行分離，將自身拉往這些他厭惡的行止，於是，厭惡轉化為羞恥，又將羞恥感本身轉化為某種他感到羞慚的內容。簡言之，被污名者既無法坦然擁抱他自身的團體，也無法痛快地一刀兩斷。[10]

艾爾文．高夫曼恰切追溯的認同與反認同動能拉鋸戰的情況，適當地描繪了晚近酷兒評論對於《寂寞之井》的反應。幾乎沒有女同志或酷兒評論家會聲稱支持「廣大社會的常規」，反而酷兒論述的顯著目標通常就是

9 引自 Blanche Wiesen Cook, “Women Alone Stir My Imagination: Lesbianism and the Cultural Tradition”，頁 719。

10 引自 Erwing Coffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*，頁 107-8。

與這些常規較勁。儘管如此，這些評論家卻仍對史帝芬・高登這悲劇女同志樣態反感。史帝芬激發出這些評論家的反感，正是顯示出這些「廣大社會的常規」的效應，無論我們同意與否，這些常規強而有力地運作著。同時間，即使評論家拒認《寂寞之井》之遺產，他們終究無法讓史帝芬就此消失離去。眞實是相反的境況：這些對史帝芬充滿激情的駁斥與反對，正是她持續激發女同志讀者之羞恥與反感的佐證。

霍爾在《寂寞之井》提供了一個對身分認同愛恨交加的意象。然而，史帝芬並非此矛盾雙重性的客體，而是它的主體。史帝芬對於性別倒錯者社群的拒認，事實上是經由她對陽剛、貴族、國族主義常規的支持背書——也就是因爲這些規範，史帝芬被判定爲局外者與怪胎。就小說敘述的從頭到尾，史帝芬表現出她不願意花時間陪伴自己的同類。她對此命運的恐懼，透過預兆般不時出現的這句話見出跡象：「同類相吸」（like to like）。史帝芬總是與她所遇到的這些性別倒錯的男人與女人保持遠距離，雖然她同情他們的苦難，她明白他們無望地被屈辱，是來自外在世界的敵意以及被世界放逐，流亡於有益身心的家庭、傳統、公共生活等影響性之外。在史帝芬流離漫遊於酷兒地下世界的同時，她總是英雄式地勉力維持「上層世界」的價值，諸如榮譽、勇氣、努力工作。

在《寂寞之井》後半部的某個場景，讀來宛如近代酷兒評論看待此書態度的寓言，史帝芬對於同類的恐懼得到確認。當時她滿懷不情願地護伴她的情人瑪麗・利維林冶遊「俗麗又充滿悲劇性的巴黎夜生活」，史帝芬最後來到艾利克的店，「那是悽慘軍團中最爲悽慘的人碰面的地方」。[11]

11 引自 Radclyffe Hall, *The Well of Loneliness* (New York: Anchor, 1990)，頁 107-8。本文內所有的引文都是參照此版本。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

當酒吧的某個年輕男子呼喚史帝芬，以「家族的一分子」來歡迎她，史帝芬的憂懼情緒達到最高點。

> 某個年輕孩子與他的伴侶經過史帝芬的桌子，被那些歌舞成群的人們擋住。這孩子彎下身，直到他的面容幾乎與史帝芬是同樣的高度——那是一張灰敗臉色、藥物殘害的面孔，嘴唇不時地顫抖。
>
> 「我的姊妹啊。」他低語著。
>
> 在那一瞬間，史帝芬想以赤裸的拳頭痛打那張臉，將它抹除銷毀。然後突然間，她注意到對方的雙眼，憶起一個受苦的生物，倉皇失措，肺部爆裂出血，毫無希望地遭到追獵，東張西望，彷彿在找尋某個什麼東西，某種避難處，某個希望。當時史帝芬赫然想著：「它在尋找的是將它造就成如此的上帝。」
>
> 史帝芬不禁顫抖起來，注視自己緊握的拳頭，緊掐的指尖讓皮肉發白。「我的小兄弟。」她喃喃回應。（頁 388-9）

當史帝芬首度遭遇那個年輕男性，她只看得到對方外觀的破敗潦倒痕跡——他顫抖的嘴，他遍佈疤痕的面容。充滿厭惡的史帝芬試圖擋開這個形象，然而她對於此人的不認同卻同時被某股強烈的認同感背書。當對方稱呼史帝芬為「我的姊妹啊」，她看著對方的眼睛，憶起另一個「受苦的生物」，也就是史帝芬年少時代見到的那隻被獵捕的狐狸。[12] 想到自己與

12 史帝芬本身是一位技巧精湛超卓的獵人，但他在父親去世之後便放棄了打獵活動。某日，史帝芬馳騁於打獵的同鄉前方，突然間想像自己從獵人變成為獵物。她下馬後跪在那隻被獵捕的狐狸旁邊，那隻被拖行的破敗生物「擁有一雙始終被殘忍追獵的窮途末路眼神」（頁 126）。縱使

對方都是被一個充滿敵意的世界所追獵，史帝芬對於那個孩子的鄙視於是軟化，她終究無法與自己的身分團體斷絕關係。最後，她的厭惡轉化爲羞恥，同時史帝芬充滿不情願地認可自己與對方的連結。縱使如此，她的拳頭依然握得死緊，因爲她被對方充滿苦難的奇觀給激怒了。

事實上，那個場景的孩子並未表演出所謂的「誇炫或可憫地」模樣，但史帝芬對於他的憤怒在於對方「顯而易見」的倒錯，以及刻印於形體的受苦痕跡。縱使史帝芬如此認可常態世界的價值規範，她自己的性別倒錯樣貌卻同樣鮮明昭彰。她穿著的男性衣飾、短削的髮型，陽剛的體格，這些同樣都是性別倒錯的深切印記。至於史帝芬自己受苦的痕跡——嘴角的紋路、尼古丁沾染的指尖、臉頰的烏青傷痕——與那個孩子的受苦痕跡同樣清楚分明。然而，兩者愈是相似，史帝芬拒絕認同對方未曾稍減，反而愈發強烈。在全書的敘述，史帝芬不遺餘力地試圖將自己與那些「衰敗如行屍走肉的人形」區分開來，爲的是要支撐住自身的力量與身心健全意識。

縱使史帝芬的反應可能讓我們如遭痛擊，感到羞恥甚至厭惡，這場景卻高妙地傳遞了晚近酷兒評論對於此書的接收情境。面對此書充滿奇觀性的悲傷，評論者總是以某種間雜認同與拒認的混合情感來回應。許多論者純粹將《寂寞之井》視爲內化的恐同書寫，某個消逝脈絡的痛苦提醒。某些論者試圖讀透穿越此書的艱辛，以致於可以爲長久受苦的史帝芬投射某

史帝芬認同這個必然滅亡的生命讓某些讀者覺得是頗爲通俗劇的煽情，她的直覺卻是某種預知而非偏執。在那之後的兩年內，她的鄰居拉爾夫．考斯比（Ralph Crossby）宣佈他將要將史帝芬反常越軌的慾望曝光的計畫：「在這計畫結束之前，我就可以把他追趕出這個郡。」他這麼賭咒：「運氣好的話，可以將他逐出英格蘭。」（頁 198）

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

種較幸福的結局。然而這些閱讀都忽略了作者霍爾刻意專注於史帝芬的悲傷，以及史帝芬終歸無法同化於她的社會脈絡。迄今，此書依然營造出張力十足的情緒感染力，可以看得到它屹立不搖的切題性。無論我們怎麼抗拒它，《寂寞之井》持續召喚讀者，以它那聲令人煩擾的「我的姊妹啊」。

在以下閱讀《寂寞之井》以及酷兒評論家的接收情況，我希望可以顯示出，對於任何再思考編纂酷兒史學之行規（the protocols of queer historiography）的情況而言，此等麻煩十足的再現之重要性。我的論點在於，晚近這些企圖將女男同志與跨性別所遭逢的歷史困境轉化爲正向用途的做法，終究造成了對於歷史性過往之濃密度與特定性的忽略。《寂寞之井》所表現出的艱困處境——它對於社會、心理、以及肉體層次恐同的艱辛紀錄——對於酷兒歷史之失落與酷兒仍然持續著的艱辛，都是重要的提醒。就在我閱讀此書某些主要關鍵性的場景，我認爲霍爾對於孤寂的再現，是酷兒的情感結構。我用當代的評論來閱讀霍爾的小說，同時也用霍爾的小說來逆讀當代酷兒評論。因爲我認爲：《寂寞之井》書中的負面情感形構出當代酷兒批評的盲點，最重要的是在此書生產出的病徵性抵抗，我找出它對於酷兒研究之理論與實踐的最重要貢獻。

通往羞恥的轉捩點（A Turn to Shame）

酷兒研究最主要的弔詭之一在於它夢想著更美好的未來，但這未來卻奠基於苦難、污名與暴力的歷史。如同其他想要轉變現況的評論，酷兒的歷史纂寫總是與它視爲對象的過往歷史形成敵對關係。「對立」的批判不只是對立於現存的權力結構，同時對立於給予這權力意義的歷史。反對這些歷史並不等於要消除抹淨它們。由於這些過去的失落驅使我們，爲我們

當前的經驗賦予意義，我們非得記憶存取這些過往不可。(「我們決不會忘卻！」) 然而，我們同時必須要克服過去，我們得要逃開它的傳承（「我們決不要回頭！」）。與這種雙重必要性從事交涉協商，對於酷兒評論家與歷史學家而言是非常困難的任務。即使他們決意要面對政治性的未來，但同時也要保存這些過去的遺跡。

對於這個問題最普遍的反應在於記錄酷兒的歷史過往時，就要去表揚它的勇氣與歡愉時刻。在同志解放的早期，盛行這等高昂正面的政治視野；在這段時期，酷兒評論家與歷史學家蒐羅過去的蹤跡，試圖找出同性愛的典例，使其充當現今女男同志生活的經典模範。許多酷兒評論家與歷史學家聚距於久遠的往昔，早於同性戀制度性地成爲社會與情慾組織的某種模式。對於後解放時期的歷史想像而言，這些同性愛的文化最搶眼的特色就是缺乏我們所認識的同性戀恐懼。[13] 不過，在同性愛關係的歷史流程，並非所有正向的歷史敘述圖景都集中於完全正面性時期。我們可以這麼說，這些操作模式等於選擇性正向的評論家試圖在更大篇幅的恐同壓迫及暴力情境之內，點燃照亮出某些孤立的抗拒性瞬間。這些評論家強調，並非所有前石牆的酷兒生命都是充滿羞恥性與隱密，他們試圖將注意力集中於石牆前的某些文化力量，例如假仙敢曝（camp）、扮裝、T／婆。雖然這些文化的許多實踐都與現今同志解放的意識形態相違，而且它們就是與酷兒歷史的失落相繫，但這些評論家依然堅持，這些抗拒模式的重要性。

13 舉例而言，女性浪漫情誼的歷史對於建構 20 世紀 70 年代到 80 年代的女同志女性主義是非常重要的參照。在 Lilian Faderman 對於此主題的著作《超越男性之愛：從文藝復興時期到現今的女性浪漫情誼與愛情》(*Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from Renaissance to the Present*, New York: Morrow, 1981)，她描述的浪漫情誼總是一貫地居於「無邪」的領域。此脈絡的無邪既是指涉對於性的天眞，以及並未曝露於有毒害的恐同效應之意。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

較爲晚近之後，酷兒評論家逐漸從歷史纂寫的正面性模式轉移，愈發集中探討酷兒過往的艱辛困頓。我們或可理解爲：這樣的移轉乃是從身分基礎取向的評論轉移陣地，來到反恐同的追究探索。比起女男同志研究者，酷兒研究者不那麼關心於凝聚出一種正面的女男同志身分傳統；反過來，他們將注意力轉爲探究一系列歷史脈絡之內的恐同效應。正如同許多評論者注意到，酷兒研究這個詞本身就是酷兒學者們對於酷異歷史艱難處境的投注。**酷兒**（*queer*）這個詞，將污名與恐同暴虐的歷史併入此研究學科的名稱之內，就如同**非哥**（*fag*）[i] 或**歹哥**（*dyke*）[ii]，但並不像正面積極的**女同志**（*lesbian*）或**男同志**（*gay*）。某些傑出知名的酷兒學者——例如巴薩霓（Leo Bersani）、米勒（D. A. Miller）、賽菊蔻（Eve Kosofsky Sedgwick）、巴特勒（Judith Butler）、慕尼歐茲（José Esteban Muñoz）等人已經啓動一系列的探索，集中於處理困難的社會性與情感性構成，例如性別憂鬱、異性戀認同、羞恥、污名，以及反認同。即使這些學者不吝涉足深入令人不安的研究主題，他們依然持續掙扎於基礎性的酷兒評論弔詭：要如何容納吸收困頓或羞恥性的過往，將之併入更有期許性的未來願景？

在巴特勒發表於 *GLQ* 創刊號的文章，〈批判性地酷兒著〉（“Critically Queer”），她設法處理**酷兒**這個詞彙的政治有用性。她強調這個詞彙有能力召喚出污名的歷史，但也疑惑這詞彙是否可以「超克它傷害構成的歷史」。根據巴特勒的觀點，以生產性的方式來使用**酷兒**這詞彙表示一方面辨識它艱辛的歷史，同時也將它再度運作入當前的政治性用途。「倘若酷兒這個詞彙是集體競逐的地點，同時也是一連串歷史性反省與未來想像的起始點，座落於現今的酷兒必須維持從未完全被佔據的樣貌，而且總是並且也只能從過往的用法，朝向迫切、擴張的政治性目標，加以重新調度、

扭曲且酷異化。」[14]巴特勒注意到**酷兒**的含義包括了個人與集體的傷害，這在追憶酷兒主體性歷史方面相當重要；她之強調需要不時地轉向、且隨時再度宣示的焦慮，這點則相當驚人。如此，酷兒總是身陷於雙重的迫切性任務：酷兒必須面向後方，面向充滿艱辛的過去，同時它也得面向前方，通往「迫切、擴張的政治性目標」。就這個視野而言，酷兒化的工程永無終結。倘若藉由擁抱**酷兒**這個詞彙，我們願意投身處理這些「充滿傷害的歷史」，巴特勒的觀點相當清楚：我們不能僅是置身於過往，更要不間斷地將這個詞彙從過往拉出來，讓它通往未來。

類似投注於過往與投注於未來之間的張力同樣是賽菊蔻文章的重點。如同巴特勒，賽菊蔻將探討酷兒過往的艱難視爲她批判性實踐的重頭戲。就在她充滿影響力的文章〈酷兒操演性〉（"Queer Performativity"）——同樣刊登於創刊號的 *GLQ*——賽菊蔻反思何以自己決定亨利．詹姆思（Henry James）那篇紐約版前言爲討論核心，也就是那句充滿污名性的「你眞是丟臉！」：

> 從強調負面性、以污名為討論起點有什麼意義呢？而且這個起點還是從「你真是丟臉！」這樣一個無法去除污名的、讓人想起那個被稱為酷兒童年的遠古巴比倫式放逐。然而，請注意，這也就是「酷兒」這個詞彙本身所做的：運動分子對「酷兒」的自我挪用證明非常反覆多變，主要的理由就在於**沒有任何**肯定的奪回，能夠成功的把這個字從它和羞恥的連結、從它和性別認同失調的連結，或是蒙上污名的童年的恐怖軟弱（powerlessness）脫離。倘若「酷兒」是個在政治層面有力的詞彙，而它的

14 引自 Judith Butler, *Bodies that Matter* (New York: Routledge, 1993)，頁 223、228。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

> 確如此，絕非因為它可以將自己與童年的羞恥場景切斷割離，毋寧是它劈裂穿透了那個場景，將它視為源源不絕的轉化性能量源頭。我認為這是個相當強而有力的念頭——任何真正酷兒（或許對立於同志研究？）政治的次標題就會雷同於艾爾文．高夫曼給予自己著作的書名：《污名：壞毀的身分認同處理筆記》。然而，不只是「處理」，更是從中取得實驗性、創造性、操演性的力道。[15]

賽菊蔻相當明瞭，從傳統女男同志研究的角度，「以污名爲起始」會是看來相當變態的操作。然而，在她對於羞恥的討論，這個詞彙自身經歷了驚人的轉變。文章一開始，將羞恥座落於無法觸及的流放疆界之外，但是賽菊蔻將它拉回內部的領域。在文章的中間段落，羞恥的運勢開始轉化，賽菊蔻迅速提起卻又立即解消同志羞恥對於政治性目的無用的可能性：「倘若酷兒是個在政治層面有力的詞彙，而它的確如此……」當賽菊蔻將酷兒政治與僵化的正向同志政治對比，她對於**酷兒**這個詞彙的討論靠的是本身就具有無恥（brazenly）操演性的「堅決的再宣成」。這樣的動作就是承蒙傳統女男同志政治的觀點而來，而傳統女男同志政治也是在汲汲營營地處理羞恥，試圖將之轉化爲有用的資源。雖然她論證羞恥與污名的重要性，賽菊蔻最主要的關切畢竟在羞恥的「轉化性」能耐，連同它的「實驗性、創造性、操演性的力道」。

對於有興趣研究酷兒苦難的評論者而言，《寂寞之井》是一部豐富的文本，甚至堪稱典範代表作。它娓娓細述史帝芬受到公共性污名與個人抗

15 引自 Eve Kosofsky Seedwick, "Queer Performativity: Henry James' *The Art of the Novel*," *GLQ 1* (1993)，頁 4。

拒的經驗，提供主角史帝芬令人震懾、形形色色的情緒：羞恥、易受傷的脆弱、高亢昂揚、苦澀、傲慢、痛苦、挫敗感、憤懣、自恨、自憐。即使這部小說對於早期的同志正面歷史纂寫造成毫無疑問的威脅，它止不住的悲傷甚至對現今戮力處理酷兒艱難歷史的評論者同樣造成類似的挑戰。《寂寞之井》超乎尋常地印證自身始終抗拒酷兒理論的「未來展望想像」。此書似乎代表了某層面的酷兒歷史，由於過於沮喪而無法成爲有用的東西。在這個意義上，小說的副標題應該就是「壞毀的身分認同」。

酷兒研究對於重新賦予意義與再開發新功能的強調，使得評論家無法全然涉入處理那些過往歷史直拗不可轉化的困難處。要理解這些困境，或許需要某個酷兒歷史模型，此模型（的視野）並不將過去與現狀做一刀兩斷的區隔。在米勒最近研究百老匯歌舞劇的著作中，他所建議的論點就是某種思索，可以將酷兒過往與現狀視爲連續體、而非對立面。考量音樂劇在「後石牆同志男性心理」的矛盾雙重性狀態，米勒認爲，石牆後酷兒主體的情感生命大致上與同志解放運動之前的結構並無多少歧異：

> 「百老匯」命名了那些男同志經驗的前性愛現實，在眾生之內，它成為永遠的羈絆：不光是孤立、羞恥、隱密性等等使得融入社會成為不可能的首度內化，也不是無法容納真正慾望物的處境之必須條件：過於豐沛的多愁善感。除了這些，「百老匯」含納的是那股張力十足、毫無章法的喜樂——縱使這份喜樂並不等同上述的顛沛潦倒，但也無法擺脫。然而，恰好與上述的現實背反的是後石牆同志所定義的身分：此身分是可公然宣稱、充滿尊嚴的事物，深植於社群之內，並且以高亢正面的基礎來享用鮮明的性愛歡愉。每個男同志都不可能懊悔這項交易，除

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

> 卻滿懷感激地接收它之外別無選擇——倘若它當真如同一項交易。就在出櫃的時刻之後，他於是處於複雜無端、難以整治、正確地稱呼為致命的角色形式（fatal form of character），他古早的尷尬（包括所有可能從這些負面情感所取得的滿足歡快）當然是無法保留。[16]

米勒反思自身對於同志驕傲的召喚之抗拒，爲我們提供了那些在同志解放運動之後、前石牆的情感令人驚異的持續存在。雖然米勒承認同志解放運動之後發生了重要的社會與認知改變，但他同時指出，在這些轉變之前與之後，個體性經驗其實是連續不斷。米勒設想的那個被早先羞恥經驗所蓋印的角色意象，不啻捕獲了意識形態效應無法擦拭消抹的本色。

米勒描述那些青少年時期的情感堅持存續於成年男性的體內，那些早年的貧瘠與歡愉以原初的力道造訪他，但卻置身於大相逕庭的脈絡。當然，這種情境有些詭誕，這些情感是在事實之後且毫無脈絡地再度現形，但此等時空變形的狀態並非全然不尋常：在許多時候，此等重訪是在成年人意識之內恆持吹拂的風。然而，對於這些情感在它們適當歷史脈絡之外的情況下出現，現形於某些只經驗過「後石牆」同志身分認同森羅百態的主體身上，這當然比一般情況更令人困惑。「前石牆」世代的各式生命形態與情感結構流通於後石牆世界，顯示出某種更複雜且不可輕易根除的連續性，這循環比個別的角色類型更加致命。這情況的證據書寫於某些成長於後石牆世界的酷兒主體性，他們對於米勒所描繪的情感結構非常熟悉，熟悉程度不遜於對那些試圖置換消除它們的後石牆同志驕傲修辭。這種情

16引自 D. A. Miller, *Places for Us* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000)，頁 26。

狀顯示出，前石牆時期的直接經驗並不完全需要爲我們現今所設定的「前石牆情感範疇」擔負起責任——那些諸如羞恥、孤立、偷偷摸摸的感受，由於近代時期的「包容」而顯得愈形羞恥。[17]

米勒的著作指出我們或許無法將這些感受禁錮於過往。某種重要連結存在於酷兒經驗與羞恥隱密等感受之間，後者早已經長久地攸關於前者。這說法並非表示某種本質性或「天生自然」的同性戀與憂鬱之連結；沒錯，酷兒評論家早已深具說服性地以論證來駁斥將這種連結自然化。然而，批判這種連結應該要與拒認這種連結加以區別。批判的重責大任太常讓我們無法徹底思考這麼重要的歷史性連結。這種特殊的連結之恆持不去讓我們可以從兩個方向來思索酷兒經驗的本色。首先，它讓我們徹底思考前石牆的決定性條件與後石牆生活之間的連續性。即便這兩個世代之截然差異，值得注意的是這些情況的持續性，讓當代酷兒透過羞恥、隱密性、自恨等模態來經驗他們的身分認同。同志身分本身刻印著難以消抹的過往酷兒受難痕跡，此可能性更是消解了兩造之間的齟齬。透過這些認同「類似史帝芬這種人」的酷兒評論家之痛苦經驗，透露出漫長的性別與性異議歷史在許多面向形塑了我們也難以完全理解的自身。所以，在我們最不預期的時刻，過往——即便是遙遠且非個人性的過往——會傾向於回歸。

17 在她的文章〈回首：青少年時期、敘述，以及酷兒理論〉（“Turning Back: Adolescence, Narrative, and Queer Theory,” *GLQ 5* [1999]），頁 1-24，Angus Gordon 認爲近代酷兒評論者具有將青少年時期固定爲某種位址，此位址經歷了衣櫃的卑屈經驗、恐同的攻擊、以及自我憎恨。Gordon 認爲這些對於過去的再建構將現今隔離爲某種充滿驕傲、自由、以及美好感受的空間。雖然我同意 Gorden 論證酷兒理論常識要奠定現狀的質性差異，我的論證確認爲這些評論者藉由拒認過往的失落來建構現狀的美好。Miller 對於前石牆時期與前成人期的描述（參見 *Places for Us*）爲我們兩者同時提供了某個關於當代酷兒理論性格塑造的重要反例。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

誠然，同志的羞恥與自恨覆載著艱難的個人與集體歷史，我們可以理解爲何評論家如此熱切地想要將這些感情轉化爲良好用途。然而，我關切的重點在於評論者在急切轉化與正向化這些概念時，他們可能無法恰切地注意到這些艱難歷史的重要程度。將過往的低貶兀自轉化爲現今或未來的正面性，這麼顚危陡峭的轉向不僅是忽略了某種重要的歷史性現實，同時忽略了處於現今的過去印痕。在酷兒評論中，重新賦予意義或重新操作污名儼然與「政治性」成爲同義字，但是這種轉向未來的作法並未窮盡政治的場域。在晚近這些關於情感、記憶、身分認同愛恨交加等重要作品，這些酷兒評論家讓我們重新思考傳統女男同志歷史纂寫的約定方式。可是儘管如此，許多作品不自知地依賴的是歷史進步論與政治強化正向性的種種方式。即使我並不想忽視這些「通往未來之政治」的重要性，我想說的是除非我們發展出某種「(酷兒）過往的政治」，我們無法將公義給予這些艱難困頓的（過往）酷異經驗。

某種酷異感情（A Queer Feeling）

在討論尼采時，傅柯針對兩種看待歷史的取徑，救贖系（redemptive）與療癒系（curative）做出以下的區分：「藉由系譜學引領的歷史目的並非挖掘出我們的身分根源，而是爲了讓身分自身進行散逸。這樣的歷史目的並非爲了定義我們發源的獨特入門處，形上學允諾將會回返的故土。它所追尋的乃是讓所有橫跨在我們眼前的支離破碎得以形現。」[18] 救贖系的歷史取

18 引自 Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History"，收錄於 *Aesthetics, Methos, and Epistemology: Essential Works of Faucault, 1954-1984* (New Tork: New, 1998)，第 2 卷，James D. Faubion 編，Donald F. Bouchard 與 Sherry Simon 譯，頁 386-7。

徑是基於我們需求鞏固現狀的身分認同所使然，也就是我稱呼為堅定正面系的歷史之近親：藉由尋找過往的驕傲與抗拒時刻，因此得以確認現今的同志身分認同。剛好相反地，療癒系的歷史取徑所追逐的是過往所有的「非連貫性的支離斷片」（discontinuities），藉以擾亂現狀身分認同的穩固性或它的理所當然。

史帝芬・高登「壞毀的身分認同」奇觀的可能作用就是這樣的一種非連貫性。史帝芬的受苦、自恨、浪漫情感的敗仗，恰巧是當代（同志）讀者角色楷模的相反典型。史帝芬並不是我們想要成為的，她代表的更近乎我們恐懼成為的東西。由於此書擾亂了讀者堅決正面的身分性回應，讀者可能認為《寂寞之井》是一部酷兒書寫，有效地對立（或跨越）於當前女男同志的身分凝聚性。

分析這種如此強而有力的不認同酷兒過往的生產性，克里斯多夫・霓藍（Christopher Nealon）論證著歷史性情感的重要性，對於二十世紀文本與我們看待這些文本的反應都同樣的重要。霓藍認為「這種對於酷兒過往的接收性活動，本身就是某種有機性的歷史纂寫」，而且更進一步說明：「這些情感不光是歷史性的（當然它們是歷史的），也是……歷史編纂學的……它們涵蓋我們的感受，角色的感受，我們對於角色們的感受，這些感受本身就是歷史的理論……倘若我們將同性戀視為某種史學性與理論性的勞動，在感受中產生，同時也透過感受來生產，這比起將同性戀視為『身分』要更進一步。」[19] 霓藍強調，關注這些所謂退潮流文本（outmoded texts）的負面性情感是非常重要的。在我們與這些文本的遭遇裡，我們找

19 引自 Christopher Nealon, "Invert-History: The Ambivalence of Lesbian Pulp Fiction," *New Literary History 31* (2000)，頁 747。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

尋到得以理解酷兒存在之艱難的社會性、肉身性、以及情感性線索。

霓藍暗示著，關注過往酷兒文本所激發出的感受可以讓近代的評論者將關注焦點從身分轉移到酷兒經驗的歷史。然而，身分的「散逸」並不等於身分的全然消失。酷兒評論家也並非以任何確定性意義的「做掉」(do away）身分爲其職志。對於酷兒理論批判身分認同這一點，它們時常被誤解爲針對身分本身的詆毀攻擊。要是以爲我們可以一了百了地除去身分論述，這會是個錯誤的想法。同時，我們也不可以忽略那些將我們強力連結於史帝芬．高登之受難奇觀的認同。然而，這樣的認同總是部分性、愛恨交加、混雜多重意味。

縱使打從《寂寞之井》出版以來，「類似史帝芬這種人」的歷史處境已然基進地改變，但酷兒歷史早先世代的「羞恥」時刻與我們自身的連續性，仍是酷兒評論者必須解釋的。從我們部分性、愛恨交加地認同史帝芬的受難，就可能讓我們找出體認到酷兒歷史艱鉅性的途徑。我們不可能將史帝芬的歷史以任何「直接了當」的意義來運用，因爲那是個「走味敗壞掉」的歷史。然而，身分認同本身的敗壞走味讓我們的批判注意力轉向酷兒主體性的經驗，同時關注過往與現今的酷兒經驗。

我們之所以尚未全然遭逢過往艱難的其中徵象之一，在於我們尚未準備好，還無法遞出某種可描述酷兒存在經驗的破敗與尷尬之批判性詞彙庫。然而，《寂寞之井》全書充盈如此經驗的驚人豐富描述。《寂寞之井》的評論者甚少關注霍爾對於史帝芬自身經驗的細心描述，他們念茲在茲的是要揭發此書內處處昭彰的厭女與恐同意識形態。即使這些評論非常重要，它們卻轉移了注意力，忽略此書對於恐同與感覺的再現。阿圖塞試圖提醒我們，要將意識形態從經驗之域全然搬除是不可能的：「當我們在談

論意識形態，我們應該要知道，意識形態滑入所有的人類活動，也就是說，它等同於這些『活過／出來的』（lived）人類存在經驗自身。」[20]就在史帝芬身上，評論者遭遇到一位酷兒主體的形象，這主體以特定的痛苦姿勢活出了意識形態的種種效應。這部小說對於這些經驗的描繪，堪稱毫不手軟的精準逼臨。《寂寞之井》這本書提供了這種狂怒、失敗與失望的精細描述，在恐同的世界關照性別與性的非從眾（gender and sexual nonconformity in a homophobic world）。

在對於史帝芬孤寂的描繪中，霍爾提供我們某種複雜且歷史性殊異的情感構造（structure of feeling）之研究。在《馬克思主義與文學》（*Marxism and Literature*），雷蒙・威廉斯對於後者（情感構造）這個詞彙的定義如下：

> 我們談論的是關於衝動、抑制、調性的特徵元素，特別是意識與關係的情感元素。它們並非是對立於思想的感受，而是之為感受的思想與之為思想的感受：這些東西是某種類型的實際意識，處於活生生且相互關係的連續性。於是，我們將這些元素定義為某種「構造」，也就是某種組合，擁有特定的內在關聯性，同時相互牽繫且充滿張力。然而，我們同時定義的是某種處於過程中的社會經驗，這些經驗時常被認為不屬於社會領域，而是私人的、殊異的、甚至孤立的東西。然而，這些東西在分析的層面（雖然甚少於其他層面）擁有它歘張浮顯、連結、主導性的特徵，也就是說，這些經驗確實擁有它特定的位階序列。[21]

20 引自 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy* (New York: Monthly Review Press, 1971)，Ben Brewster 譯，頁 223。

21 引自 Raymond Williams, "Structures of Feeling"，收錄於 *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

雖然威廉斯認爲**情感結構**這個詞彙可能具有特定的文學相關性，但它對於酷兒研究的重要性得到印證；在此結構之內，對於尚未編碼的主體經驗分析（the analysis of uncodified subjective experiences）乃是對正式法律、實踐、意識形態等歷史的重要補充。對於酷兒評論者而言，與意識形態共生的飽溢經驗特別重要，因爲恐同與異性戀主義的意識形態早已在經驗層次對這些議題做了不少功課。如此，倘若不持續注意恐同造成的私人親密效應，就無法進行反恐同的探索。我們習於將羞恥只視爲錯謬意識的某個符號，然而，對於羞恥的酷兒性分析卻至關重要，因爲羞恥經常是恐同之所以橫生的模本所在。霍爾所描繪的前石牆卑屈肖像絕非無用，反倒是藉由描寫史帝芬的孤寂，霍爾提供某些洞見，讓我們得知恐同是如何活出它社會、情感與肉身層面的現實。

縱使孤寂是二十世紀同志小說的傳統特色之一，它通常也聯繫著處於暗櫃不得現身的狀態（being in the closet）。對於霍爾來說，孤寂與「保有隱密」（having a secret）之間僅有次要的連結。朱諦斯・哈柏斯坦（Judith Halberstam）在這連結裡留意到史帝芬在書中極度的能見性置換了性隱密（sexual secrecy）與知識的問題：「史帝芬・高登無疑地將她的生命活成一個公開的祕密，同時，當史帝芬以男性衣著現身，她事實上也再現了清楚的生理女性性倒錯的能見性。」[22] 這部小說處處充斥史帝芬在公開場合充滿痛苦能見度的事件描述。[23] 因此，小說裡的孤寂在根本上並非知識論的問題，而是一本體

University Press, 1971)，頁 132。

22 Halberstam, *Female Masculinity*，頁 98-9。

23 無論史帝芬「面對龐德街的槍火」（頁 165）或是坐在巴黎的時尚餐館，她的外型總是被作者描述爲世人敵意與嘲訕的對象。（「看啊，那是**什麼東西**呢？！」（頁 165），他的鄰居拉爾夫・考斯比非常惱怒史帝芬追求他的妻子，不經意如此評論：「那種東西應該要在出生時就把它處理

論的問題。這樣的孤寂痛楚折騰著史帝芬的生命，深深銘刻於她的體內。史帝芬並不想被衣櫃收藏，她試圖爲自己受磨難的生命活出生路，但她總受到波瀾橫阻。在這部小說，孤寂一如字面上的與「獨自」（being alone）相關，攸關於身爲流放者，攸關於背負污名的身分認同。但是，同時，這份孤寂也描寫出某種單數性（singularity），佔據了造物秩序之中史無前例且從未被繪構的他方他處。霍爾所理解的孤寂是某種荒蕪，某種深刻感受到的心念與肉身狀態，攸關於拋捨、峻拒，以及失落。此狀態描寫的不光是生命之道，也是恆持內化的社會經驗，同時是本質且長久以往的經驗感受。

評論者向來傾向將霍爾使役的性倒錯書寫視爲某種錯誤，或是她不幸的歷史情境結果。但是，對於霍爾而言，這種本質論式的論述卻極端適用，正足以讓她把孤寂描繪爲某種情感構造。在這部小說，史帝芬私人親密關係與社會層面的疏離被失敗的意識形態所背書。孤寂是史帝芬在公領域與私領域遭拒經驗的情感效應。霍爾追溯著社會經驗如何與性倒錯論述合謀串連，終究在心理與身體之內淤積堆聚。沿用差異的醫學模型，霍爾得以描述負面的社會經驗如何被肉身吸收沈澱。雖說污名是某種社會經驗，它竟彷彿從史帝芬的身體自然而然地蔓生而出。如此，史帝芬遭拒的經驗成爲自我親密地景的一部分；她扛起環繞於周遭的社會性失落，成爲這些重擔的再現。

掉。」（頁 151）自從最起初的嬰兒時期，史帝芬的母親就與她保持距離，當她母親發現史帝芬與安琪拉．考斯比（Angela Crossby）之間的羅曼情事，附和這世界對此事的意見，告訴史帝芬說她寧願見到她「死在我的腳前，也不要看到你懷抱這種東西，站在我的眼前」（頁 200）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

難以承受的長子繼承權（Intolerable Birthright）

打從一開始，史帝芬．高登就是失望的化身。霍爾描繪的史帝芬是某種超出常軌的畸形，自然界的錯誤。藉由將史帝芬座落於傳統完美狀態的背景中，霍爾強調出她的差異。這部小說的破題是對於莫頓（Morton）、也就是史帝芬出生的宅第風光的描述：

> 莫頓距離瑟芬的烏普吞不遠，事實上，它介於此地與瑪爾文山脈之間。莫頓是布藍利的高登世家之鄉村主宅。它是一座材質美好、建造優異、水源與柵欄都搭建良好的宅屋。在莫頓的後方有一道分岔為兩股的溪流，溪流水泉的位置恰到好處，可以供給園內兩座廣大湖泊充足的水源。
>
> 宅第本身是喬治時代的紅磚建築，靠屋頂處建造了迷人的環狀窗戶。它擁有的是不過分嚴苛的尊嚴與驕傲，不至於傲慢的自信風範，不會陷入遲滯的休閒風貌。同時，莫頓宅第擁有一股溫和的高傲，對於明瞭它精神所在的人們，這股氣質更增添其作為家園的價值。（頁 11）

就在《寂寞之井》的起頭句子，對於莫頓這座建造完善的宅第描繪構築起核心處的反差。雖然「分岔爲兩股的溪流，溪流水泉的位置恰到好處，可以供給園內兩座廣大湖泊充足的水源」，史帝芬令人困擾的性別分裂卻讓她既非全然女性亦非全然男性。她的性別踰越終究造成莫頓的世界無法包容吸納的不完整。如此，在這部關於驅逐的小說裡，史帝芬失去的遠比一座宅第更多，莫頓宅第的失落，代表了流離放逐之崩壞心理效應。

在霍爾對於「這樣的一個家園」之完美性的惋惜哀悼中，她的保守主義與國族主義立場相當明顯（頁 11）。[24]《寂寞之井》哀悼個人與社會性的失落，那是每個性倒錯者都必然面對的，因爲社會憎恨他們。然而，對於霍爾而言，在許多失落之中，非常要緊的一點就是階級特權的失落。除了莫頓，史帝芬得以繼承的就是貴族的神聖傳承。如同她的父親，史帝芬生性公允，充滿榮譽心，慷慨大度。她扮演的是完美的鄉村紳士角色：學者、運動員、大自然愛好家。由於她的生理性別與社會性別都不符傳統規範，史帝芬無法成爲莊園的繼任者，因此她被迫進入波西米亞式的流轉飄浪生涯。對比於史帝芬在倫敦與巴黎的不確定性生活，莫頓總是屹立不搖，維持它等同於絕對價值、綿延不斷的特權之地、人際的連結、以及道德操守之符號性。莫頓的磚瓦灰泥建築以無動於衷的姿態存在於敘事體永遠的現在，似乎監視著全書其餘所有的部分。雖然史帝芬運用自己的財富，在別處建設了房屋，她從莫頓遭到放逐的狀態卻無法逆轉。在《寂寞之井》的全書篇幅，霍爾描述的性倒錯者等同於基進地無屋簷安身處之人。性倒錯者是那些在性的無人之境的流亡浪民（wanderers in the no-man's-land of sex），他們必然曝露於這個「所謂正常」世界未曾稍減的敵意（頁 301）。[25]

24 關於霍爾的保守主義，請參照 Laura Doan, *Fashioning Sapphism: The Origins of a Modern English Lesbian Culture* (New York: Columbia University Press, 2001)。

25「倘若我得回答關於家園的最主要益處，」卡思頓．巴契拉（Caston Bachelard）這麼寫：「我應該如是說：家園庇護了白日夢，保護夢寐其中的居民。家園容許住宿其中的人們平安地沈眠入夢。」（引用自《空間詩學》〔*The Poetics of Space*. trans. Maria Jolas, Boston: Beacon, 1964〕，頁 6）霍爾亦相當關切家園的保護性質，但她的首要重心並不是夢想的內在屬性。對於霍爾，家園所配給的是內在域與外在空間的某種連結，它供應的是由可被接納的家居性私密形式所聯繫且啓動的公共性。對於史帝芬而言，莫頓意指的是由財產、繼承、社會位階等機構所保障的公共性接納與辨識性。同時，莫頓這座家園也提供了某種親密空間，得以讓公共性認定之井然有序的家居關係在其中豐沛滋生。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

打從故事起頭以來，情節的發展較類似某種酷兒主體的倒錯肖像（某種類似攝影負片的東西），而非對於某座英格蘭鄉村宅第的描寫。對於史帝芬，失去莫頓宅第等於失去了穩定性、長久安駐，以及社會接納的生活之道。她的流放與其後的當眾曝露現身，不啻指向她主體性的分裂。在這之後，當她企圖以自身的努力來爲自己營造出莫頓宅第無動於衷的庇護感，她變得較爲沈寂、較爲冷硬。然而，同時間，史帝芬的身心流離漂泊，易受到情緒波浪的影響。如此，她失去了與莫頓宅第相聯繫的那些感受，也就是「不流於誇浮炫耀的尊嚴與驕傲，不至於是傲慢的自信，不演變爲呆滯的沈穩」。雖然史帝芬並非是一個全然窮途末路或孤寂萬分的人物——她還是持續經驗到快樂、驕傲、歡愉、慾望，以及興致——在失去莫頓之後，她就再也無法接近莫頓宅第所投射的安詳自重特質。這份剝奪並不完全沒有愉悅的存在：全書當中，在在充斥史帝芬對於自己外表、力量、能耐的飽滿驕傲之描述。然而，即使在這些時刻，史帝芬時常墜入的羞恥深淵依然危顫顫地毗鄰在旁。

史帝芬失去的不只是莫頓宅第，同時是她最初似同這座宅第一樣完美的雙親。菲利普爵士是個「相當受老天眷顧之人」，並且是「熱愛者與夢想家」（頁 12）。安娜仕女則是「完美女性的原型，造物主也爲之讚賞」（頁 11）。這對細膩美好的伴侶當然會得到聯姻結締的祝福：「甚少有人如同這兩位一般地互愛，他們的愛情熱焰並未隨著時間失色淡化。當他們成熟時，他們的愛也隨之成熟結果。」（頁 12）就在這份完美無暇之間，卻由於安娜懷胎史帝芬而感受到那股追溯方能感受的渴望。「直到結婚十載之後，他的妻子懷胎，菲利普爵士才體認到自己有多麼想要擁有一個兒子。他明白，這件事意味著全然的完滿，他們倆人一直在守候等待的完滿」

（頁12）。縱使菲利普爵士與安娜仕女看似供應對方全然的幸福，兒子即將出生這件事改寫了他們的婚姻歷史，先前的時光並非擁有全然的完滿，而是在等候它的來臨。

壓根沒有考慮到他第一個孩子可能是女孩，菲利普爵士將這孩子命名爲史帝芬，向聖徒史帝芬致意；同時，他充滿夢幻地構築繼承者的教育與教養。安娜仕女爲了敬重她的夫婿，只好隱藏起自己的惶擾。過一陣子，安娜也開始幻想著與這個尚未出世的幽靈兒子在宅第周遭草地上嬉戲的光景。當史帝芬的生理性別確認是女性，這對夫婦唯一的慰藉卻是如此終極的苦澀之物：雖然生理女性，但史帝芬盛載他雙親慾望的印記。這是個「肩膀寬闊、臀部窄小的蝌蚪幼嬰」（頁13），出生以來就配備了明晰的陽剛印記，隨著時光流逝而愈發明顯。史帝芬的出現並不是菲利普爵士與安娜仕女之「全然完滿」的先兆，而是並非完滿的領地，曝露出這對夫婦結合之匱乏的第三者。[26]

彷彿爲了彰顯這股多餘補充的邏輯，史帝芬以某種失敗或模仿的男孩

26 關於憂鬱與自戀這兩種結構的區隔之清晰推演，巴特勒適切地描述構成史帝芬出生之前預期（自戀結構）與出生之後結果（憂鬱結構）的鴻溝。巴特勒先是考量佛洛依德的形塑：處於憂鬱之內，慾望客體的陰影會落入自我（ego）之上；接著，巴特勒將此理論與拉岡對於自戀的理解從事對比，也就是說，自戀的結構是自我的陰影落於客體之上。在自戀的形式之內，個體在客體之內遭遇到自身的豐饒萬象（plenitude）。巴特勒寫道：「在憂鬱的形式，這個公式得以逆轉：就在他者所再現的失落之處，我發現自己就是這股失落，匱乏且渴求的失落。在自戀式的愛情，他者對照著我的豐饒多樣；在憂鬱之內，我對照著他者的匱缺」（*The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997，頁187）。原先高登夫婦理解的是，他們渴望擁有一個兒子的慾望是自戀式的愛，也就是想要某個反映出自身形象的拷貝品，然而，史帝芬的出生讓這股慾望因而重置爲憂鬱的形式。高登夫婦盼望將他們的豐饒完滿轉移到身爲菲利普爵士兒子的這個鏡像之上，然而，結果卻是他們發現自己被刻印於史帝芬的失落位址：高登夫婦所對照的竟是史帝芬的匱缺。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

模樣抵達。安娜仕女生下的並非是他們夫婦渴望的她夫婿之完美拷貝，而是她稱呼的「有瑕疵、毫不值得、受損的再造品」，史帝芬非常酷似菲利普爵士——無論是她敏感的嘴唇，褐色頭髮，榛果色雙眼，全都酷肖父親——然而她的面容誇張了菲利普爵士肉體的缺憾，例如「那個長在史帝芬下巴的小溝，如此細小，乍看之下彷彿是陰影」(頁 13-4)。橫生於父親與孩子之間的外在類似性一再強化安娜仕女對於兩者之間差異的失望。雖然她告訴自己，應該要對於這份酷似性感到驕傲，她的孩子卻像是個嘲諷的擬造，某個「最不自然且最怪物形貌的」(頁 15) 仿造物。

縱使他對於妻子生下的是女兒感到苦澀不堪的失望，菲利普爵士從未公開表示痛苦情緒。看到安娜仕女的悲痛，他「隱藏起自己的難受」，並且堅持他們還是以史帝芬爲這孩子命名。他把史帝芬當成男孩來教育，鼓勵她跨腳騎馬，狩獵狐狸，舉重，閱讀希臘文。當鄰居、玩伴、僕役、甚至史帝芬的母親嘲笑她的跨性別長相時，菲利普爵士毫無評議且沒有疑問地安慰史帝芬。菲利普爵士欣慰於史帝芬「陽剛的」特質，否認她的生理女性身體與她的非從眾性別所造成的問題；史帝芬亦效尤父親對於自己陽剛志向的驕傲，並且採納了自己也是自然一部分的信念。菲利普爵士的抗議表示史帝芬以自身的形態成就出完美，這一點預測了史帝芬日後的自我變化。她辯駁了所謂的怪物性證據，堅持自己是造化大計的一部分。

這部小說提示，史帝芬不僅從雙親繼承了奇異的性別身分，同時也承襲了極佳的負面感受能力。打從起始，她的幼年時期就被悲傷所浸染貫穿。自從史帝芬出生以來：

> 安娜・高登將孩子抱往她的胸部，但當嬰兒開始吸吮時她感到悲

慟，由於她的男人如此渴望擁有一個兒子。看到妻子如此悲切，菲利普爵士隱藏自己的難受，開始逗弄起嬰兒，檢視孩子的十只手指。

「真是好棒的手啊！」他這麼說。「噎，它真的擁有長出指甲的十只手指呢。小小的完美的粉紅色指甲喔！」

接著，安娜仕女就會擦乾眼淚，並且撫摸嬰兒，親吻那幼小的手。

（頁 13）

史帝芬自身吸收了在她年少時母親對她的輕視與失望，其後這些情緒以激烈的羞恥與自恨浮上表面。我們也可能追溯史帝芬被驅離的感受亦源自於她的母親。安娜拒絕直接與史帝芬互動，而是透過對於史帝芬父親的關切來顯示對史帝芬的態度。同時，史帝芬繼承了她母親悲傷的特質：當哺乳時安娜會嚎啕哭泣；安娜仕女肇始了史帝芬終其一生受難的生命史。

史帝芬的自我感是透過一系列被給予後又收回的愛情而調整。安娜仕女對這個嬰兒的觸摸感到畏縮，史帝芬最親密的經驗是透過拒絕而得以構成。所以，史帝芬很難恆常保持某種性別化的自我感。當她付出的愛情無法得到同等回應，她的性倒錯遷移轉化為自我卑屈（abjection）。由於沒有誰能夠充當她演繹陽剛性的對象，她的孤寂愈發深刻。在這個層面，對於史帝芬而言，被慾望就等同於**得以如是**（to be desired is *to be*）。

在史帝芬首度遭遇到以失敗為收場的創傷性浪漫愛情，她「進入……一個全新的世界」，並且將注意力的「軸心轉向柯琳」，也就是宅第的女僕（頁 18）。為了要讓柯琳對他留下深切印象，史帝芬將自己打扮為一系列的知名歷史男性造型，這些活動使得她「在育兒房到處搜索堆積的布料，擺出各種好勇鬥狠的姿態與噪音，大搖大擺地展示各種姿態，以及不

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

斷地對鏡凝視」(頁 19)。她的愛情可能會得到回報，這讓史帝芬進入某種狂亂不已的自戀式自我展示。她對於柯琳回應的情感充滿信心這點令人印象深刻，她嚴肅地如此告知宅第下人：「沒錯，我當然是個男孩。」(頁 19) 透過充滿力量的裝扮、表演與幻想爲中介，史帝芬充滿效果地將自己轉化爲一個趾高氣昂的年輕少男。

然而，當史帝芬看見柯琳正在親吻門房亨利時，她初次的羅曼史進入苦澀的結局。好幾天以來，柯琳一直避開史帝芬；最後，史帝芬在花園撞見這兩人。就在這兒，「一樁眞正毀滅性災難的事件」發生：

> 亨利粗暴地抓住柯琳的手腕，將她拉往自己，一邊粗猛地撫摸她，一邊親吻她的嘴唇。史帝芬的頭顱突然變得昏眩灼熱，充斥盲目且無法理解的狂怒。她想要大喊出聲，但聲音無從發起，只能夠支支吾吾地噴出噪音。下一瞬間，史帝芬舉起一具破碎的花瓶，猛力往門房砸過去。花瓶砸中門房的臉，割破他的面頰，血液緩慢地湧流。(頁 28)

在這段落，關於親吻場面的粗暴性似乎是從史帝芬的觀看視角而來。這場景不只是透露出柯琳偏愛亨利，更讓史帝芬首次瞥見了成人男女的性。在這場景，她這個不被慾望的第三者從此成爲典範位置：在這部小說，從頭到尾史帝芬的慾望總是因爲某個女性轉向男性的懷抱而遭到阻撓。然而，史帝芬見到花園親吻場面的反應，不光只是嫉妒而已。除此之外，她經驗到的這事件就是對自己存在的某種公投。在此之前，柯琳總是溺愛著史帝芬，縱容她認爲自己是男生的想法；對於史帝芬的表演，柯琳是個殷勤的觀眾，而且漫不經心地與史帝芬調情。當史帝芬見到柯琳親吻

亨利，她危危顫顫的陽剛性別就此砰然崩垮，於是史帝芬將花瓶的碎片丟向亨利，留下一道血泊湧流的寬型割傷。在這次重演的原初場景，史帝芬象徵性地閹割了這個門房。同時，史帝芬也認同這個門房，她在這場景所吸取的陽剛性別是以閹割威脅的形式建立運作。在她的生涯，史帝芬也穿戴著刻印在身體上的閹割威脅，也就是她自己面頰的那道疤痕。

就在這次的事故之後，菲利普爵士告知史帝芬，從此他會將史帝芬視爲男孩來看待。在這一章的結尾，霍爾描繪這某種擬似契約、菲利普與史帝芬彼此分享的拒認，隱蓋起史帝芬的性別。當菲利普爵士告訴史帝芬，以後若發生這種事件，不要告訴她母親，直接告訴父親時，史帝芬注視著菲利普：「菲利普爵士看著自己憂悒的眼神從她女兒眼淚盈滿的視線回視自身。然而，史帝芬的嘴型更堅決，下巴的皸裂痕跡由於某種嶄新的、孩子氣的勇氣而更加鮮明。」（頁 29）縱使史帝芬與柯琳的最後場景指出她慾望的悲劇性不可能，史帝芬從她父親那兒的戀物性拒認策略得到安慰。父親與女兒共同經營出否認史帝芬並非男孩的這種策略。就此，結果是史帝芬註定從此被情慾與情感的完滿系統性地排除出局。

霍爾描繪的明顯對比、鋪陳史帝芬的畸零怪誕與高登夫婦的完美，顯然在仔細審視之下無法成立。反而史帝芬似乎繼承了那股高登夫婦在她剛出生時感受到的渴望、不完整感，以及匱乏。藉由再三重複的情節，史帝芬強化增幅了這個最完美家庭的缺陷。當她最終要離開莫頓時，史帝芬取走了藏在她父親書房內的性病理學教科書，「彷彿在某種層次，這些書本就是她某種難以承受的長子繼承權」（頁 233）。這部小說暗示此「難以承受的長子繼承權」——史帝芬所繼承的，包括失落、匱乏，以及悲傷——同時來自上帝與高登家庭。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

頹圮荒蕪的身體（Desolate Body）

史帝芬的跨越性別認同是個攸關羞恥與困惑的特定位址，不僅對於她自己，也關於她後世的讀者。在酷兒評論領域，史帝芬的性別身分認同是最主要的辯論場域，各家爭論她的敗壞卑屈或是她的自足性。基於她自我認稱想成爲男人的慾望，她強而有力的性別焦躁（dysphoria），以及浪漫情愛的失敗，史帝芬代表的是女同志 T 的憂鬱意象，這意象正是評論者與運動分子試圖在晚近這幾年克服的事物。

憂鬱 T 的典型——外於自然的畸零怪胎，失敗的女性，或是失敗的男性，以及遭拒的情人——這些典型特色是如此強而有力，而且飽含情感，以致於酷兒與女同志圈子當中關於跨越（性別）認同的辯論總是不由自主地受到這典型的吸引。關於史帝芬的敗壞卑屈，問題集中於她的陽剛性別認同以及她想要成爲男性的慾望。在當代的女同志論述，這樣的慾望是近乎禁忌的存在，雖然更晚近的跨性別與跨性評論已經開始鋪陳這議題。隨著對於陽剛女性之恐懼的壓力逐漸減緩，評論者比之前更願意接納並探討史帝芬的陽剛性。

然而，即使是這些辨認到史帝芬陽剛性別的評論者，他們通常誤認了她感受到的不合格、渴望，以及匱乏。從晚近開始回溯，這些評論者試圖將史帝芬的際遇讀入跨越性別認同的較快樂敘述，但他們並沒有精確掌握到霍爾對於史帝芬張力強烈之負面情感的描述。他們強烈的理想主義閱讀想像了某種完美狀態，同時與史帝芬的經驗與當代的酷兒經驗扞格不入。若想要理解史帝芬的孤寂，必須同時連結到對於她自我厭惡自身肉身體現的經驗之理解。

近期對於史帝芬身體經驗的分析，已經轉向這部小說的「鏡相場景」。這場景首先由泰瑞沙·羅瑞提斯（Teresa De Lauretis）在《愛的踐演》（*The Practice of Love*）加以探討，之後由朱諦斯·哈柏斯坦與杰·波塞（Jay Prosser）繼續論述。這場景是描寫史帝芬從逛街的活動回到家裡，當時她遭到愛人安琪拉·考斯比的拒絕，這時的史帝芬正在思量自己透過鏡子呈現的裸裎身體意象：

> 即使她凝視鏡子的同時，她憎恨自己的身體，它陽剛堅實的肩頭，小而緊實的胸部，如同運動員的修長體格。終其一生，她必須拖著這具身體行走，如同強加於她精神之上的怪物枷鎖。這具奇異激情又荒蕪不毛的身體必須只能禮讚對方，而不能被它所禮讚的造物反過來崇拜。她渴望毀損這具身體，因為這會讓她感到殘酷。這是一具白皙強健、自給自足的身體；然而，即便如此，這身體卻是如此可憐、如此不幸福的東西，這情感讓史帝芬的眼眶充滿淚水，她的自恨轉變為憐憫。她開始哀悼這具身體，以充滿悲憐的手指觸摸胸部，摩挲自己的肩膀，接著她任由自己的雙手滑向筆挺的大腿——喔，這具可憐的，最最荒蕪頹圮的身體啊！（頁 186-7）

史帝芬與她自身的鏡相強烈地印證彼此之疏離性。她並不像是拉岡描述的孩童鏡相場景，看到的是理想性或完整的意象，史帝芬反而看到的是個令她嫌惡、充滿匱乏、自我分割的東西。如此，對於史帝芬而言，這「頹圮荒蕪的身體」之存在是令她憐憫而非欣賞的對象。

在她自我認稱的「變態」（perverse）閱讀，羅瑞提斯將這個鏡相場景以

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

佛洛依德模式的戀物癖來加以詮釋。她明顯抗拒「對於史帝芬的陽剛情意結的傳統閱讀」，羅瑞提斯在這場景座落證成的是史帝芬渴望（自己）遺失的女性身體之瞬間：「由於這不是一具女性化的身體，它無法成爲慾望的對象，爲他者所慾望，因此也失格爲女性主體的女性化慾望模式之意指。然而，這具身體是陽剛的，但非生理男性的身體，它同樣無法盛載起主體的陽剛模式慾望。」羅瑞提斯論證的重點在於史帝芬的問題並非缺乏陽具，而是其體內存在的父性陽具「使得女性身體（她母親的，別的女性身體，乃至她自己的身體）永遠無法讓她企及。」[27] 羅瑞提斯的慾望理論最重頭戲的部分是說，你必須擁有一具母親所慾望的身體。[28] 針對史帝芬的身分難局，羅瑞提斯提出的理論途徑是女同志戀物癖，此戀物癖描述的是在女同志情人之間的「任何一個物體，任何符號，只要它劃印了差異與慾望」（頁 228），這物體就取代了陽具。

在《第二層肌膚》（*Second Skins*）的論證重點在於任何意圖將《寂寞之井》讀成女同志小說的努力，都類似於「彷彿要將一根方形木樁打入圓形洞穴」。在這部「將性別倒錯打造爲同性戀隱喻的小說」，杰．波塞如此論證：「我們遺漏了性學的性倒錯，而它是霍爾這部小說最直接重要的核心：也就是性別倒錯、跨性別身分。」波塞想像的性別倒錯是跨性主體性

27 引用自 Teresa de Lauretis, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (Bloomington: Indiana University Press, 1994)，頁 212-3。

28 根據羅瑞提斯的說法，唯獨當史帝芬滿足她母親的自戀慾望，也就是擁有一個女性化的女兒，她才能夠獲得母親的愛。然而，並沒有證據可以顯示史帝芬母親對於她的慾望全然按照這條路線。在此書中，某些質素擴張了母親對史帝芬慾望的光譜：出生之前、她期待史帝芬是個男孩，史帝芬對母親展現的守護騎士風範，史帝芬與父親的酷似性。安娜對於史帝芬的態度之所以如此難搞，某部分的原因在於她擺盪於兩種心情：前者是對於身爲女兒的史帝芬大失所望，後者是暗地期待史帝芬是她的兒子，而後者這種慾望顯得愛恨交加，且讓她怒火中燒。

的前鋒，這是在醫病歷史早期案例的主體渴望但尚未能擁有的生物、心理，以及性（別）轉換。如同史帝芬自身，波塞所理解的史帝芬性別麻煩就在於「無法成爲眞貨的敗筆」，她最深刻的艱難處在於自己的「性別本體論」，而非社會的接納與否。[29] 波塞以充滿同理心的情感對待史帝芬，將史帝芬描述的經驗照單全收。由於波塞將《寂寞之井》視爲有效的早期跨性主體的醫病案例，他因此避免從「錯誤意識」的層面來閱讀史帝芬的經驗，並且對於看待此書的主流性回應提出反向平衡的解讀。

根據波塞的閱讀，羅瑞提斯的女同志慾望理論抹消了史帝芬無比鮮明且深刻的陽剛性別渴望。波塞堅持的讀法是「鏡相場景並非是某個性變態的瞬間──某個男性化女同志的變態慾望──而是性倒錯的具現」。史帝芬透過鏡面凝視到的影像就是「女跨男跨性人的前性轉換時期之倒錯身體」。就波塞而言，這個場景讓史帝芬與她的本體匱乏面對面，也就是：「她並沒有成爲一個眞正男性的敗筆之現實。」[30] 雖然波塞對《寂寞之井》的閱讀很重要地對立於忽略或消音史帝芬的陽剛性別之解讀，但他非常直白地詮釋史帝芬的慾望純粹是「想成爲一個眞貨男」這一點，卻讓波塞對於全書處理性別的更廣闊領域顯得盲目。雖然史帝芬對自己的理解是遭到閹割或肉體性的匱乏，她周遭的人們通常把她理解爲被閹割得**不夠充分**，因爲她並不進入一個女性化的模式！她母親尤其如此，安娜的狂怒並不是由於史帝芬沒有成爲眞正的男人，而是她過度的陽剛性別，也就是史帝芬無法成爲一個「正常的女性」。由於波塞將史帝芬的自我描述悉數接納，並且將《寂寞之井》讀成跨性人的歷史病理案例，他對於史帝芬的自我描

29 Prosser, *Second Skins*, 頁 168、161-62。
30 同上，頁 161。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

述之處理彷彿認爲這樣的描述從未受到意識形態的影響。[31]

在著作《雌性陽剛》(*Female Masculinity*),哈柏斯坦同樣地批判羅瑞提斯忽視史帝芬成爲陽剛性別的慾望。然而,哈柏斯坦避開了波塞直截了當的讀法,以及將此書理解爲性別本體論之處理。對於哈柏斯坦來說,並非正統(生理)男性的性之缺乏造就史帝芬的孤寂,而是社會的不接納。哈柏斯坦同時批判閱讀了她認爲是羅瑞提斯的生理主義。事實上,羅瑞提斯的戀物論本身反而是可以解釋何以生理女性身體能夠且確實盛載著陽剛慾望。我自己對羅瑞提斯的理解在於他描述的是史帝芬的性別經驗,而非成就某個確定性的雌性(陽剛)慾望結構之宣稱。但是哈柏斯坦激昂地抗拒史帝芬缺乏與女性化或男性化性別的關聯性,她宣稱「在此書從未有……任何敘述甚至暗示性提及史帝芬陽剛性的不合格處」,同時,哈柏斯坦論證生理女性身體的確可以道地盛載著陽剛性別的慾望模式。[32]

對於哈柏斯坦來說,鏡相場景成爲某個符號,並非表現出史帝芬憎恨自己的身體,而是她無法與女性化和裸體從事連結的不認同感。哈柏斯坦恰好相反於波塞的聲稱,後者認爲史帝芬「既不像也不感覺自己是個確實形構的存有」,但哈柏斯坦論證這本小說是築造於可稱呼爲「穿衣間知識論」(epistemology of the wardrobe)的結構,也就是某種並非全然跨越性別的身體穿著模式,此結構的位置對立於赤裸的美學(an aesthetics of

31 自從此書出版以來,史帝芬對於陽剛性的渴望向來非常煩擾女性主義評論者。雖然薇拉 . 布利坦(Vera Britain)相當看重霍爾對於性別倒錯的再現,但還是批判她在這部小說「過度強調性特徵」,論證霍爾「混淆了何謂『生理男性』與『生理女性』的區別,以及什麼是在我們複雜構造之內僅僅是人類的部分」。引自 Britain 於 1928 年在 *Time and Tide* 刊登的書評,此文重新再版於專書 *Radclyffe Hall: A Case of Obscenity?* (London: Femina, 1968),頁 50。

32 Halberstam, *Female Masculinity*,頁 104。

nakedness）。[33] 哈柏斯坦認爲，史帝芬透過這些法門來表演她的非本體論但卻依然令人滿足的眞實雌性陽剛。雖然哈柏斯坦的閱讀對於 T 的悲傷或不足感等概念而言是非常重要的詮釋，但她並沒有照顧到史帝芬不時且深刻體驗的匱乏感。即使史帝芬的確因爲社會的不贊同而感受到自己是個失敗者，她經驗的孤寂卻是某種身體性的缺乏。由於哈柏斯坦意欲堅決宣成所要的雌性陽剛之成功或令人滿意的可能性，她的詮釋讓讀者無法注意到史帝芬的情感與肉身經驗。

最後，波塞認爲「重複性的女同志關係之失敗，比任何其他元素都更強烈駁斥了將此書閱讀爲同志小說的嘗試」。他理解史帝芬的缺乏與痛苦與這點息息相關，但波塞之所以能夠這樣認可，或許是因爲他心中自有另外一套爲史帝芬陳述的論述。波塞面對史帝芬的本體性問題，提出的亦是一套本體性的解決方案：以科技手法來改寫肉身，重新打造史帝芬的本體。他將此書無法獲致快樂的女同志結局來等同於它並非女同志小說的理解。（難道也會有人認爲，因爲是淒慘的結局，《羅密歐與茱麗葉》並非異性戀故事嗎？）波塞更進一步地表示，這本書的敘述「並不切合同志小說，它逾越或抗拒同性戀的座落處⋯⋯或許它可以在跨性論述的脈絡找到歸宿」。即便波塞理解史帝芬的分裂自我、生存於正統性別之間的艱難，他還是把史帝芬的故事融貫歸化於某種救贖性敘述，也就是說，只要透過當代的重置性轉換手術科技，也就能夠在現今的座標解決史帝芬的難題。如此，波塞的批判性實踐與跨性自傳的文類齊聲合唱：「在這其中，所有的事件似乎都通往性改造的自我之終極目的。這樣的性別一致性無法與這

33 Prosser, *Second Skins*, 頁 161；Halberstam, *Female Masculinity*，頁 99。

see more please visit: https: / / homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

種文類的敘述一貫性分離開來。」[34] 波塞承認，這種整齊有致的進步性論述是某種事後諸葛的設定，這種井然有序之道唯獨處於後續回溯的想像才有可能性。然而，這也正是唯一容許他改寫霍爾的小說為跨性身體敘述的條件。

因為被霍爾所描述的史帝芬性別麻煩之深沈黑暗令人裹足不前，以上的幾位酷兒評論家都嘗試將史帝芬的敘述融入某個較廣大、較快樂的性別經驗敘述。但是，史帝芬不可能只靠著這樣的救贖性敘述而得救。全書通篇描述的是她掙扎於如何給予或接受愛的難題，這個難題與她自己無法解決的性別身分本身難以分割。史帝芬不可能清楚明白地通往任何一條女性或男性的康莊大道，任何企圖將她的畸零邊緣疏導至某種渴望陽剛性別或陰柔性別的嘗試，必然終究錯失史帝芬自身經驗的某個要素。當然，這些感受都由意識形態所影響，但也都屬眞實。史帝芬註定要體驗她的身體實質上是個不被愛的存在。就某個層面而言，史帝芬生命的敗筆是基於非常特定的背景條件：這樣的敗筆與某個男性化女性座落於戰前英格蘭的鄉村貴族情境之設定具備絕對全然的關係，然而，改變處境並不會讓史帝芬從此全然而完美地幸福或滿足。縱使我們當前的性別肉身體現可能性已經擴展增生，史帝芬自身經驗到的憂鬱不可能被這些（當前論述與可能性）刷洗殆盡。[35]

不被要的存有（Unwanted Being）

性別形塑與失落的關係是巴特勒在闡述性別憂鬱著作的核心課題。在

34 Prosser, *Second Skins*, 頁 166、168、116。

35 感謝 Rita Felski 與我一起推想這個問題，連結到她自己處理的悲劇女性作品。

她的《權力的精神生活》（*The Psychic Life of Power*），巴特勒強調，在主體形塑與性別設定的情境，失落所扮演的重要角色：

> 是否有某種不可被思索、不可被主宰擁有或哀慟的失落，它造就了主體形成的可能性處境？這種失落是否就是黑格爾命名的「失落之佚失」（the loss of the loss）？是否有某種哀慟的渴望——同等而言，也就是某種無能力哀慟的質地——促使某人從未能夠去愛，也就是某種在「存在處境」（the conditions of existence）之內橫遭斷佚的愛？這樣的失落並非只是失去某個特定所愛對象，或是一組所愛對象，失去的是（主體能夠實踐）愛的可能性：失去了愛的能力，這種失落也就是從未結束的哀慟，奠基了主體自身的基礎。[36]

巴特勒對於「失落之佚失」的思考主要在於連結到她看待異性戀性別憂鬱的理論，在此失落之內，巴特勒將同性之間愛欲依附的除權棄絕（foreclosure）視爲常態性別認同的基礎點。巴特勒的理論可追溯至佛洛依德在《自我與本我》（*The Ego and the Id*）這本著作對於憂鬱的反思，此著作讓巴特勒得以考量最初／終（founding）失落的種種，此失落同時是常態與非常態性別身分認同形成的核心。對於所有性別形塑而言，乍看如此脆弱、無實證的理解，如同我們所見，不約而同地契合霍爾在《寂寞之井》的性別身分再現。霍爾再三地將史帝芬遭貶抑的卑屈性別經驗連結到「所謂的常態性別」之焦慮與失敗。然而，在《寂寞之井》的描述情境，一旦此焦慮得

36 Butler, *Psychic Life of Power*，頁 24。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

以激發，它就會將史帝芬轉化為某個被蔑視的東西。我們或許可以這麼想，巴特勒試圖將這種原初失落重新位移到常態性別身分的形成基地，也等於是某種反轉做法，對於將污名連結到史帝芬這樣的人的負擔加以紓解減緩。

雖然巴特勒以長篇論述來考慮扮裝的操演與異性戀性別憂鬱的關係，她踟躕猶豫於未將這個理論擴展到跨越性別認同的描述。正如同巴特勒自己所指出的，對於將性別憂鬱連結到那些在大眾想像領域已經密切根深地與憂鬱同盟的人物，這是很冒險的做法。在她討論「憂鬱的扮裝女王」時，巴特勒這麼寫道：

> 在扮裝表演之內有某種未被哀悼的失落（**而我確定的是，這種普遍化說法不能夠被普世化**），或許那是某種遭到拒絕的失落，而且在表演的性別認同之類得到收編，某個人一再重複扮演其性別理想與此理想性無法取得安身立命所在的基進狀態。這種搬演既非**男性對於陰性的重佔領域，亦非女性對於陽性的「欽羨」**，也非性別的本質人造性。它所表示的是性別表演寓言化了某種無法哀悼的失落，寓言化了憂鬱無法收編的幻想；就在憂鬱之內，某個客體得以幻影地（phantasmatically）被收入其中，彰顯（主體）拒絕讓它離開的某種方式。
>
> **以上的分析頗有風險**，因為它暗示說，倘若某個「男人」表演陰性、或是某個「女人」表演陽性（當然，後者的扮演性總是比較少一些，基於陰性時常被當作是奇觀的性別），總會是有種那個男人與陰性形態之間的聯繫與某種失落及拒絕，或是那個女人與陽性形態之間的聯繫與某種失落及拒絕。如此，重要的是必須強調扮裝是某種跨越性別認

同的協商性，但是**跨越性別認同並非思考同性戀的代表性典範模式**，雖然它可能是其中一種。[37]

在以上的段落，我們可以聽見巴特勒對於一系列污名化酷兒與跨性別者的敘述之回擊。她非常著急地要讓自己的性別憂鬱理論瓦解、而非鞏固那種將跨性別認同、同性戀、以及憂鬱這三者羈絆起來的慣性聯繫。

巴特勒抗拒的敘述卻驚異地類似她自己的性別憂鬱理論。在巴特勒的封鎖認同理論，內裡有一股持續且驚人、對於同性戀與跨越性別認同的接納性理解之回音。巴特勒論證性別奠基於失落與被排斥封鎖的慾望，竟然與病理學對於 T 主體性的描述特別吻合。「石頭 T，」哈柏斯坦如是說：「總是被描摹爲最爲閉鎖、最爲匱乏、而且最僵硬的性身分。」[38] 然而，巴特勒並未追尋憂鬱的扮裝皇后或悲傷的石頭 T 與她性別憂鬱理論的連結，而是追索所有性別認同的憂鬱，同時包括常態與非常態性別。她的目的是要反轉常態語彙，於是，異性戀認同將會被理解爲最爲閉鎖、最爲匱乏、而且最僵硬的性別。「在這情況內，」巴特勒寫道：「最『眞實』的女同志憂鬱者其實是最嚴苛的直女人，而最『眞實』的男同志憂鬱者其實是最嚴苛的直男人。」[39]

縱使巴特勒非常清楚地嘗試瓦解連結跨越性別認同與憂鬱的政治重要性，但她拒絕去考慮，事實上女男同志的確實際活出了性別的憂鬱（live

37 引自 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990)，頁 235，強調性字體爲作者所添加。

38 Halberstam, *Female Masculinity*，頁 112。

39 Butler, *Gender Trouble*，頁 235。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

out the melancholy of gender）。史帝芬的主體形構就是一道緩慢且痛苦的鮮明性別憂鬱經驗之歷程。在某個非常重要的場景，霍爾描述史帝芬在被安琪拉背叛、被母親由於「不自然的」慾望而出手割傷她之後的反應，這是另一度被拒絕後的崩毀經驗：

彷彿被某種生理性本能所驅使，史帝芬直接來到她父親的書房。她在父親死後還遺留著的手扶椅坐下來，將臉埋在雙手之間。

之前她經歷過的寂寞完全無法與這一度新的精神性孤寂相比。一股廣渺的抑鬱橫掃她全身，需要哭喊出來的巨大需求，為自己取得理解的需求，還有那股亟欲找出她這個不被要的存有之謎題解答的無邊需求。就在她的周遭，盡是灰色系、傾頹崩解的殘墟，她的愛情躺在殘墟底下淌血，無比羞恥地遭到安琪拉的傷害，無比羞恥地被她自己的母親糟蹋且搞髒。她的愛情是某種可憐的、受苦的、毫無防禦力的東西。它就這樣躺在殘墟底下淌血。（頁 203）

在全書當中，書房特別被視爲有獨特意義的位址。在這間書房，菲利普爵士時常徹夜閱讀這些他不讓妻子與孩子接近的性別倒錯相關書籍，之後，當菲利普爵士被一株樹木擊倒，人們將他抬入書房等待臨終，他卻已然無法啓齒說出那個對他而言如此攸關重大的祕密。史帝芬佔據這間書房，強調了她持續認同自己的父親以及不認同自己的母親——就在她行將發現的克萊夫．愛賓（Krafft-Ebing）著作將會透露，這一點正是他的「問題」所在。史帝芬「被某種生理性本能所驅使」，顯示出她的憂鬱並不只是對於哀悼父親之死的延宕使然，而是被父親去世與母親排斥所激發出早

已既存的性別憂鬱結構。除此之外，這場景的解謎性修辭召喚出史帝芬將死去父親形象納入己身的憂鬱收編。在父親的書房，史帝芬得以發現自己的隱密本性，這點處理得非常貼切。因爲，就在這房間，她的父親總是憂思沈吟著史帝芬——與他自己——失格的陽性。

至於史帝芬與她母親的對峙，則是某種奇異的伊底帕斯危機之重演。雖然史帝芬對於母親的慾望並非罪惡性質，然而到了菲利普爵士死後，安娜仕女開始禁止史帝芬接近她自己。即使高登家庭再製了伊底帕斯的幾何結構——史帝芬所擔綱的是兒子的角色——在此處，安娜仕女對於史帝芬的禁制卻與傳統伊底帕斯的禁制邏輯相反。母親對於史帝芬而言，之所以是個禁忌的存在，並非因爲亂倫禁忌。安娜仕女所發出的「不」是對於同性戀所釐清的禁制：她同時禁止史帝芬接近安琪拉與她自己，告訴史帝芬，她總是因她的碰觸感到反胃。然而，這種同性戀禁制之所以闡釋出來，最緊要的是將之釐清爲對於性別倒錯的禁制。「畢竟，」安娜仕女說：「這樣的東西（this thing）是冒瀆了把你生出來的父親之罪孽，是對於那個你膽敢如此酷似的父親的大逆不道。」（頁 200）在史帝芬的性別身分之內重置同性戀禁制，於是將匱缺牢固安置於她的體內，緊接著，這份匱缺將自己製作爲失落與閹割的位址。

另一方面，史帝芬的孤寂所呈現的艱難屬於知識論的層面：她感受到「某種毋遠弗屆的需求，得要找出某個答案，好解決自己不被要的存有謎題」。然而，對於這句**不被要的存有**之處處迴響，霍爾強調了史帝芬孤寂的本體性層面。這句話語同時描述了史帝芬凋零殘敗的經驗——同時被安琪拉與母親所拒絕——並且指向更普遍的社會性事實：史帝芬負載著某種不被社會所要的身分，某種被社會性拒絕與輕蔑所形構而出的主體性。史

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

帝芬在公領域與私領域遭拒的經驗，藉由本體性的倒錯語言加以強化，病理學式的語言讓史帝芬的存有自身成爲多餘的東西（renders Stephen's very being excessive）。**不被要**這個字眼在整部小說到處迴響，因爲它描繪出個人性的拒絕如何遭致內化，是以它們形成史帝芬存有的核心。某個暫時性事故的描繪因此成爲某種固置的身分，某種本質性的性別切面。自從出生以來就不被欲求，史帝芬成爲了某個「不被要的存有」：正是那些可能得以辨識或慾望史帝芬的人們之全然捨棄，造就史帝芬如此堅固不移的孤寂。如此的經驗也被更普遍的社會性邏輯加以演繹。史帝芬所遭受的拒絕來自於她被認爲沒有資格被愛或者享有生命，於是，安娜仕女與安琪拉理所當然地拒絕史帝芬。然而，對於史帝芬自己而言，情慾層面的拒絕之刺將她推向更深的絕望，因爲這樣的拒絕與普遍性的愛情挫敗恰好窄路相逢。

非常要緊的是，霍爾將史帝芬的全然卑屈搬演於某座「灰色系、傾頹崩解的殘墟」。這座寓言性的景致並非公共的也非私人的，而是具現出這兩種領域之分界線的災厄性崩潰。殘墟再現了史帝芬遭到拒絕的愛情經驗以及她毀敗的主體性。這段落召引出的殘墟同時讓我們回想起巴特勒討論的性別憂鬱。「處於憂鬱之內，並不只是失落了某個他者，或是某種意識所失去的理想性，而是讓這份失落成爲可能的社會性世界也同時佚失。憂鬱者並不只是從意識層面與所失落的對象分離，憂鬱者自身也退入某種精神構造，與社會性世界脫離。」[40] 在這場景，史帝芬的內在世界正是呈顯出遭致毀劫頹壞的社會性地景。此外，重要之處同時在於霍爾將重點從討論史帝芬的「自我」轉移到描述史帝芬的「愛情」，描繪這份愛情是某種「可憐的、受苦的、毫無防禦力的東西。它就這樣躺在殘墟底下淌血」。

40 Butler, *Psychic Life of Power*，頁 181。

對於文中的「它」之前導物（antecedent）正埋藏於這段句子之內：此處的**它**不只是指史帝芬的愛，被囚鎖於殘墟底下的東西同時也是史帝芬自己。將史帝芬稱呼爲「它」就是霍爾以語言層次所制演的卑屈化，將史帝芬蛻變爲不過是一片被擊毀的肉體。

對於酷兒主體而言，那些由異性戀性別憂鬱所拒認的失落是我們眞實活出的社會性與情感性經驗。對於所有性別認同核心處的形構性失落之沈思，巴特勒的理論與史帝芬這個「不被要的存有」之現象學精彩地相互共鳴。就在環繞她筆下英雄的殘破風景，霍爾爲讀者提供了某個匯聚於一體的崩壞，也就是聚集了社會性、心理層面、情感的、肉身等元素的擊毀意象，這些元素共同裁決了史帝芬無法被愛的處境。巴勒特對於性別憂鬱的書寫主題容許我們得以理解，性別憂鬱不只是連結於非常態性別的肉身體現，而是連結到性別的本身。這份書寫計畫的反恐同投注是無可否認的事實，然而，倘若不悉數描摹構造出所有（類型）性別憂鬱之活出狀態，這份書寫主題將不夠完整。

遭到捨棄者（The Forsaken）

> 更糟糕的是，傳統就是會以這種方式如此感受。
>
> ——約翰．愛許貝瑞，〈浪跡的女孩：一首詩〉
>
> （John Ashbery, "Girls on the Run: A Poem"）

《寂寞之井》的最後一幕就是史帝芬犧牲她的情人瑪麗．賴維林，將對方獻給長年的朋友馬丁。雖然瑪麗深愛史帝芬，並且想要與她恆常廝

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

守，史帝芬單方面決定，瑪麗應該要與馬丁結婚，如此她才能夠擁有史帝芬永遠無法給予她的事物：「孩子，全世界尊敬的家，全世界都會認定是神聖的情愛聯繫，受到祝福的安全感，以及從普世指控的狀態解放開來。」（頁 430）史帝芬此舉深深困擾著女同志與酷兒評論家，她就此封印自身孤寂的命運，擁抱自己身爲殉道烈士與悲劇情人的角色，爲的就是要確認這種異性戀結合的首要性。也就是到了此刻，霍爾這麼寫，「爲了尊敬沒有任何事物能摧毀的正常自然、即使被指控多年也無法摧毀的信念，史帝芬因而必須付出深切的代價。她必須爲了自己在幼兒時期就感受到的本能、類似她崇拜完美事物的那種本能，也就是她視爲神聖之物的雙親愛情而付出如此這般的代價」（頁 430）。

在這本小說的結尾，史帝芬徹底遭到一切的捨棄，被她自己一手經營的拒絕所擊毀。獨自佇立於自己的房間，史帝芬發現她荒涼的體內空間被一群不邀自來、幽魂般的遊行陣列所侵入：

> 起初，這些幽魂的聲音輕柔，然而愈來愈激烈。它們呼喚她的名字，吶喊著「史帝芬，史帝芬啊！」那些激昂的、死去的、尚未出生的——這些幽魂齊聲呼喚他，起初小聲隱約，之後愈發激亢。哎，這些在艾利克酒館遇到的、滿懷失落形容恐怖的弟兄們，它們就在這兒，並且持續呼喚她。「史帝芬！史帝芬！請你與你的上帝對話，問祂為何讓我們橫遭捨棄！」她凝視這些性倒錯者宛若鬼魅追逐、憂鬱無比的眼神，它們傷痕累累且充滿譴責的面容——這些眼神注視這個缺乏憐憫與理解的世界已然過於長久，它們呼喚著她。「史帝芬！史帝芬！請你與你的上帝對話，問祂為何讓我們橫遭捨棄！」接著，這些恐怖的東西開始以顫抖的

> 慘白的女性化的手指指向她：「你與你的同類竊取了我們與生俱來的權利。你偷走了我們的力量，反餽給我們的是你的軟弱！」它們以慘白、搖搖欲墜的手指對向她，指控她。（頁 436）

彷彿回應史帝芬先前對它們的拒認，這些所有「悽慘軍團」當中最悲慘的人物於史帝芬受苦最劇烈的瞬間回返，要求她正視它們。在這齣啓示錄似的場景，史帝芬與自身的痛苦面面相覷——包括她自身的痛苦，以及瑪麗的痛苦——在這部小說，被她拒認的這些痛苦全都回返。史帝芬意圖以先前在艾利克酒館面對那個孩子的方式來捍衛自己，不接觸到這份痛苦，然而，這些如同鬼魅追逐、充滿譴意的人物讓她昏亂迷眩，以它們「搖搖欲墜、皮膚慘白、女性化的手指」悉數指向她，並且（二度）質問她，何以她與她的上帝竟然捨棄了它們。

如同她先前意圖抗拒那個在艾利克酒館的孩子，史帝芬這回依然嘗試抗拒此時的悽慘軍團，然而，它們如滔滔江海聲勢浩大，她無法擋禦。就在這場充斥悲慟與哀苦的揮霍盛宴，史帝芬終於棄甲敗北：

> 痛楚的火箭，燃燒般的痛楚火箭——它們的痛，史帝芬自己的痛，同時匯聚為一股壯觀的席捲一切的哀慟。那些痛楚的火箭發射且爆裂，射出焚燒如火焰的淚泉，投往精神所在——她自身的痛，它們的痛……所有那些在艾利克酒館的悲慘情狀。除此之外，那些無以數計的他者，它們的傾軋與喧譁——它們的爭執，它們彼此踩踏，它們正要把史帝芬踩到底下。這些悽慘軍團正是癲狂，它們意圖透過史帝芬而顯明自身，它們正在將她撕成無數碎片，將她踩在底下。（頁 436-7）

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

在這個恐怖的瞬間，史帝芬被撕裂性的痛楚所轉化變貌。在本書的結尾，霍爾描述當這些「無以數計的他者」佔據史帝芬的身體內部空間，她的「不毛子宮」（barren womb）終於開出果實。這些他者的聲音在史帝芬體內迴盪，宛如颶浪奔騰聚集的要求。無法自已的史帝芬終於大聲哭泣，連同這些他者的聲音一起吶喊：「認可我們吧，啊，上帝啊，在這全世界之內接納我們吧！給予我們自身存在的權利！」（頁 437）即使史帝芬到最後還是拒認了她的同類，這段痛楚的時間讓她與這些人重新連結，容許她爲了所有無以計數的他者對上帝與世界發聲。

倘若於艾利克酒館的場景等同於評論者看待史帝芬的拒認之寓言，《寂寞之井》的最終場景所想像的就是這等拒認的後果。當這些幽魂般的性倒錯者指控史帝芬竊取他們與生俱來的權利，他們所指的是史帝芬向來拒絕與他們站在同一邊。即使受到這般控訴，史帝芬仍然持續禮讚正常世界，並且疏遠那些「被世界踩在腳底下的族群」（頁 387）。這群性倒錯的軍團指控史帝芬，控訴她只拿走了這些主體的力量，但卻拒絕他們的軟弱。在這些年間，如此的指控縈繞耳際顯得非常奇異，正由於史帝芬自己也被當代的評論者所捨棄不顧。這部小說的最後場景指出的是捨棄弱者（捨棄恐懼、捨棄受難、捨棄自恨）的代價，也就是捨棄我們先導者所該付出的代價。

在我們以先驅者的光輝來構築自身時，我們時常被誘惑著要拒認他們的受苦。我們傾向閱讀歷史的姿態是根據過去的勝仗，至於那些失敗就只是意識形態的運作使然。運作這種堅定正面的模式，我們建構起某種從這石塊到彼石塊的系譜，只尋找驕傲的至高點，性別可變動的彈性，以及抗拒的力量。當然，在我們帶來政治性轉變的時刻，拒認過往的苦難之一廂

情願是會有效果的。如同伊利沙白・葛洛茲（Elizabeth Grosz）連結到女性主義的書寫：「任何對立政治性的運動……總會涉及某種對社會性現實的拒認，如此，轉變才可能滋生。」[41] 然而，政治性的轉變無法只是透過拒認過往的失落而成就，必須同時滲透劈穿這些失落。

我們需要某種酷兒情感的系譜（a genealogy of queer affect），好讓我們得以擁抱那些對於酷兒存在而言堪稱核心的負面、羞恥，以及艱難感受。我們已經太習慣於將這些感受視爲渣滓廢料，對它們嗤之以鼻：那不過是我們夠背的歷史運勢難免吐出的副產品罷了。然而，只要恐同情結持續成爲我們公共性與個人私密生命的結構，《寂寞之井》這樣的書本依然顯得如此熟悉，我們也就不可以對於這些恐同造就的親密效應置若罔聞。即使在我們綿延的歷史內辨認出類似史帝芬・高登這樣的人物，的確是非常痛苦，但透過這些羞恥的認同行動，我們得以面對且處理酷兒歷史的艱難性與它當前的傳承血脈。倘若沒有這樣的正視辨認，我們無法記取歷史的敗筆，或是將公義賦予我們自身的存在。歡騰節慶只可能帶領我們到這兒爲止，倘若驕傲與滋養它的羞恥彼此隔絕封印，驕傲將會成爲毒素。

在一篇晚近的文章，克里斯多福・卡司提利亞（Christopher Castiglia）認爲個體性與集體性的記憶行動對於酷兒存在性是非常要緊的事物。他的論證取決於酷兒社群看待記憶的愛恨交加，同時由於事後回溯的行動而加以強化，但也由於失落的傳承而倍感沈重。「向後回顧」，卡司提利亞如此結論：「終究是拒絕了那道讓索朵瑪城因而毀滅的無上律令。」[42] 卡司提利

41 引自 Elizabeth Grosz, *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies* (New York: Routledge, 1995)，頁 153。

42 引自 Christopher Castigia, “Sex Panics, Sex Publisc, Sex Memories,” *boundary 2* 27, no. 2 (2000)，頁 175。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

亞召喚出這個故事的重要性正是由索朵瑪城的故事自身來加以驗證：「如此，上帝命硫磺雨與天庭之火潑灑於索朵瑪與娥摩拉城。上帝毀去這兩座城，以及城所在的平原，以及城裡的所有居民，以及土地生長的所有生命。然而，羅得的妻子在他身後，往後回顧，於是變成了一根鹽柱。」（Gen. 19.24-26 NRSV）羅得的妻子向後回顧，凝視的場景是她已被毀去的過往所有親密關係。藉由如此的作為，她拒絕了無上律令，並回應了此律令毀去之物的呼喚。當然，恐懼的緣由在於當我們往後回顧時，我們將會被哀慟所癱瘓（成為石柱），而哀慟可能會迷亂了政治。然而，哀慟就是政治。政治與歷史有多難分難捨，哀慟與政治亦如是。

譯註

i　男同志負面綽號，較為指涉女性化男同志。

ii　女同志負面綽號，較為指涉男性化女同志。

歷史的敗筆

葉虹靈

你的誕生 只為了樹，為了花嗎？
我問院子的花木。

然而，白楊樹獨立在曠野，
冬天把樹皮改變紫色，
保護自己。

春天重生嫩白的樹皮，冰冷的肌皮，
觸你連我的臉頰都冷冰了。
看枝枒，在高藍的空中蛹舞，
證實，生的躍動，
搖晃著。

夜晚，你一定用你的雙臂抱著星星。
帶著冰冷的樹皮活著，我真不懂，
你為什麼活得那麼冰冷。[1]

1 杜潘芳格〈白楊樹〉，轉引自李敏勇，〈你爲什麼活得那麼冰冷〉，《在寂靜的邊緣歌唱：世界女性詩風景》（台北：圓神，2008），頁 175-6。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

作爲所謂女同志文學的「經典」，《寂寞之井》在台灣可能是屬於「大家都知道書名，但是常常不去讀它；或買了供在書架上，以爲總有一天會讀，但始終沒做到」的等級（讀者不妨在自身周遭作個調查，看讀過邱妙津的人多還是翻過《寂寞之井》者眾）。

在英語世界，本書則有著曖昧性的崇高地位，根據海瀣・愛的說法，此書既是最被廣泛閱讀的文本，也是最被拉子憎恨的作品。書中主角史帝芬斬釘截鐵的陽剛認同，T 婆（其實這裡不該用婆，比較準確的說法是「T 的情人」，在書中她們並沒有同志理論中的婆認同，只是一時走岔了路的異性戀）角色扮演的涇渭分明，在反本質說蔚爲風潮的當代論述中，實在太不政治正確；而滿溢全書的苦情、自恨、自憐色調，則讓所有試圖從歷史困境中尋找同志認同正面源泉的理論家們無所適從。

然而，海瀣・愛並不滿意評論家們對該書的讀法，她批判性地回顧了幾篇重要的評論文本，認爲越是閃避、跳躍、轉化乃至誤讀史帝芬的艱困處境，反而越顯示出造就同志困境的社會規範的有效性。史帝芬過於走味敗壞的生命，很難讓理論家們拿來「直接了當地使用」。然而，海瀣・愛認爲，正是從史帝芬的羞恥、黯淡、傲慢、痛苦、敗亡、頹圮、被遺棄等負面元素中，可以發揮生產性的積極意義：「即使在我們綿延的歷史內辨認出類似史帝芬這樣的人物，的確是非常痛苦，但透過這些羞恥的認同行動，我們得以面對且處理酷兒歷史的艱難性與它當前的傳承血脈。倘若沒有這樣的正視辨認，我們無法記取歷史的敗筆〔……〕倘若驕傲與滋養它的羞恥彼此隔絕封印，驕傲將會成爲毒素。」（頁 261）要建立酷兒情感的系譜學，把過往如同歷史殘渣被拋棄的負面感受放置其中，發揮政治性的作用，是海瀣・愛念茲在茲要重讀此書的最大貢獻。

此書寫成近 80 年後才被引進台灣，用本地的術語來說，史帝芬該是個早就退流行的 uncle 輩鐵 T，21 世紀的同志圈似乎已經少見這樣的古董。在南部高職任教的同學，說起 16、7 歲學生對同志的開放態度讓人驚嘆；網路討論區當紅的類屬是「娘 T」，7、8 年級生在鬆動的分類界限中穿梭自如；中性乃至 T 頭 T 腦的素人，在當紅的選秀節目頻創佳績，佼佼者還奪冠出了唱片；演藝經紀公司甚至辦起「Miss Mr.」選秀比賽，俊俏酷帥不遜偶像團體的各色小 T 讓人目不暇給。處在號稱亞洲對同志最友善的國家，我們還有從《寂寞之井》中考古的必要嗎？

如果海瀲．愛運動性、策略性的閱讀無法說服你，或許卡爾維諾（Italo Calvino）有點殊途同歸、對經典的定義可以催化出些許動力：「盧梭的所有思想和行動對我都十分親切，但是它們在我身上催發一種要抗拒他、批評他、要與他辯論的無可抑制的迫切感〔……〕我不能不把他看成是我的作者之一〔……〕所以，我要說：『你的』經典作品是這樣一本書，它使你不能對它保持不聞不問，它幫助你在與它的關係中甚至在反對它的過程中確立你自己。」讀《寂寞之井》，在史帝芬固若磐石的 T 認同中，可能照映出那些拒絕二分，聲稱自己是不分偏 T 者對「同類」的厭惡羞慚又難以切割的拉鋸情感。在爲史帝芬的孤寂生涯掩卷嘆息之餘，或會讓 7、8 年級生興起「想我先輩 uncle 們如今安在哉？」的追問。

現下的我們，擁有嘉年華式的同志遊行；也有人開始收集老年邊緣（尤其是中下階層與原住民）同志的口述史；具母親（或想成爲母親）身分的女同志逐步集結，豐富了同志認同、女性主義與母職角色的辯證討論。運動光譜的拓寬，使多元的主體得以現身。她們的故事並不總是光鮮亮麗，反而可能沈重冰冷令人難以親近負荷。此時，我們想起海瀲．愛的

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

啓發，已經在那裡分明存在的苦痛，不會宛如在線性史觀中那般自動昇華或消逝。眼睛不眨一下地直視這些破敗與悲傷，才可能找到救贖的來源。

葉虹靈

台灣大學社會系、清華大學社會所畢業。現在關心台灣的歷史記憶與轉型正義問題。

不幸的生物

何姿瑩

許多年前的碩士班課上讀了霍爾的《寂寞之井》。在那堂碩士生和博士生組成的五人課堂，我們先讀了許多理論家的辯證與論述（傅柯、巴特勒、賽菊蔻等），然後才拜讀兩本文學作品，其一是《葛雷的畫像》（*The Picture of Dorian Gray*），另一就是《寂寞之井》。在先前許多理論的架構與討論加持底下，本來以為我讀《寂寞之井》時，會有另一層不同於以往的新理解或體會，但後來，我以為自己應該要感受到的「新的理解」並沒有發生，和一些其他修課的同學一樣（甚至是和此書出版當時與當今的文學批評家一樣），都只感受到小說裡無望的悲戚，以致於希望早點把這本小說的上課進度結束掉，早日離開霍爾那口令人絕望的寂寞之井。

多年以後，我離開了文學這條學術路軌。許久不曾在學術討論場合提及或聽聞 1928 年出版的這本《寂寞之井》，但偶爾會在某些吉光片羽的時刻想起這本書，想著到底這一本書想說什麼，主角史帝芬究竟為什麼會活在如此淹沒人心的孤寂之中。直到藉由這次撰寫回應，我才又有了機會與當時的那個自己遙遠對話，追溯那時的記憶和感受。那一種毫無生路、如海水倒灌而來的絕望感，如此徹底地淹沒、甚至是徹底顛覆了（至少以我為例的）讀者試圖在書中為史帝芬找到一絲希望與幸運的期待。不論往什麼方向去思考，又或者是怎麼樣促使自己在閱讀時能夠跳脫哀戚，身為

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

一個時隔多年後的讀者，我還是卻只會正面撞上那份痛苦至極的不幸和遺棄、只會不斷地認知不符合社會性別的身分是如何無可救藥、永無翻身之日的悲慘。

海瀣・愛在文章裡討論到，其實史帝芬已經瞭解何以性倒錯者會受到欺壓與不公平，也就是說，即便她是如此地不願意面對這世界對於性倒錯者的殘酷，她卻又老早就參與／認同了這個殘酷世界的價值與建構，最不幸的是，她同時又是這個殘酷世界悲慘的受害者。這是爲什麼海瀣・愛隨後解釋：「縱使史帝芬如此認可常態世界的價值規範，她自己的性別倒錯樣貌卻同樣鮮明昭彰。〔……〕史帝芬不遺餘力地試圖將自己與那些『衰敗如行屍走肉的人形』區分開來，爲的是要支撐住自身的力量與身心健全意識。」（頁 221）也就是說，唯有保持對於「值得讚揚的家庭、傳統、公共生活等」的肯定，並且以自身的作爲如「榮譽、勇氣、努力工作」來證明她朝向世界正面價值的決心，史帝芬才能夠「將自己與那些『衰敗如行屍走肉的人形』區分開來」。然而，如此一來，所有史帝芬的榮譽、勇氣與努力工作，似乎都不僅僅會和那些「值得讚揚的家庭、傳統、公共生活等」息息相關，在她的故事裡，也同時總糾纏著性別倒錯的痛苦、羞辱、厭惡等等情緒，她的努力總帶來她的不堪。這弔詭的同時雙向連結，釘住使史帝芬如此寂寞痛苦的關鍵點：一邊是史帝芬不斷的正向努力，將自己納進那個主流的文化之中；另一邊卻又是排山倒海而來的負面情緒，來自那個將性倒錯置於最骯髒、最錯誤的社會價值。這正是巴特勒所謂的（並在此引述海瀣・愛的說明）：「酷兒化的工程永無終結。倘若藉由擁抱『酷兒』這個辭彙，我們願意投身處理這些『充滿傷害的歷史』〔……〕我們不能僅是置身於過往，更要從不間斷地將這個詞彙從過往拉出來，讓它通

往未來。」（頁 226）同樣地，賽菊寇「論證羞恥與污名的重要性，賽菊寇最主要的關切畢竟在羞恥的『轉化性』(transformational) 能耐，連同它的『實驗性、創造性、操演性的力道』」。回頭想想，我是怎麼面對、處理這些充滿傷害的歷史的？我又希望自己是在酷兒工程的什麼地方努力？或者，更坦率的說，在宣稱「羞恥的轉化性」之前，我又是怎麼看待這些再刺痛不過的刻骨羞恥？

這一連串眞誠卻又辛苦的問題，引領我到一個充滿淚水與挫敗感的過去，那些過去裡面有一個孤小、蒼白又不被重視的自己，一個坐在宿舍樓梯間不顧往來人潮放聲大哭的自己，又或者是在每日的瑣碎與重複之間努力生存，同時卻又對於焦躁與不滿不知所措的自己。這些自己都來自離不去躲不開的痛苦：被忽視的、不被肯定的、沒人需要的、不予理會的、徹底失敗的。這些時刻眞實地發生和存在，卻難以讓人大方承認，相反地，只想讓人忘卻、忽略、擱置。也許這是爲什麼海瀯．愛進一步提到：「史帝芬並不是我們想要成爲的，她代表的更近乎於我們恐懼成爲的東西。由於此書擾亂了讀者堅決正面的身分性回應，讀者可能認爲《寂寞之井》是一部酷兒書寫，有效性地對立（或跨越）當前女男同志的身分凝聚性。」（頁 231）

行文至此，許多引述和討論只是來自海瀯．愛原文章的部分段落，非常侷限，我卻仍主張大膽地在此發展出某種線索，提供對於《寂寞之井》的思考方向。從海瀯．愛的論點之中，我看到了一種過去在碩士班的我沒發覺到的可能性——將《寂寞之井》裡的史帝芬看做是某種酷兒先驅的可能性。意即，我認爲海瀯．愛點出了《寂寞之井》之所以如此寂寞又艱苦的重大原因，在於那個 20 世紀初期的年代，身爲一個來自沒落的貴族階

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

層與英國鄉間的史帝芬，她的痛苦與絕望來自令人避之不及的 abjection——永恆被拒絕，並列為在已存的世界之外的排擠。之所以史帝芬如此聚焦在這樣的 abjection，也許，是因為她想要訴說與發言的始終是，某種近似酷兒的、同時置身於過往艱辛與未來希望的政治位置。

可惜的是，史帝芬（和跟隨著她的讀者們）總是迎面撞上她自身無懈可擊的憂傷，造成「毫無任何未來希望」的淹沒感。時值接近此部作品出版後一百年的今日，人們恐怕都仍不時得要戮力對抗那依然這麼龐大的覆滅與絕望，種種隨著性別、性向或性相（sexuality）的弱勢，依舊殘酷地定義了人們的生活，並且在許多細碎重複的日常中，將人們的種種情緒予以玩弄和摧殘。在台灣，對於性別該扮演怎麼樣的姿態，這裡的論爭一部分好像也還如文中一樣；討厭史帝芬，還是討厭像史帝芬這樣的自己？而海瀅・愛透過霍爾的《寂寞之井》告訴我們，唯一能夠邁入未來的方式，是要這份苦難至少可以被承認，不論這是害羞的、自恨的，或這只是像耳語般的細小，或是像一個錯誤一樣不堪入目——在期待公允與正義，在渴望力量、進步，期待走出悲情時，能夠看到這些苦難的存在，並且要求發展出相關的政治論述與理論，才是能夠處理酷兒主體經驗的開始。雖然已到了這個世紀，世界讓我們承擔的未來，好像還是分明地看到各種不幸的生物，森然地在我眼前，令我想回過頭不去看，又總不得不正視的苦難的奇觀。❖

何姿瑩

瑞典林雪平大學科學、科技與社會碩士，國立中山大學外國文學碩士。目前在高雄醫學大學與國立高雄大學擔任兼任講師。

梅蘭尼・克萊茵與情感造成的差異

伊芙・可索夫斯基・賽菊蔻著 楊雅婷譯

伊芙・可索夫斯基・賽菊蔻（Eve Kosofsky Sedgwick）
長年任教於紐約城市大學英文系、女性與社會研究中心，2009 年因乳癌過世。賽菊蔻在 1985 年出版成名作《男人之間：英美文學與男人的同性社交慾望》（*Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, 1985），之後的《衣櫃認識論》（*Epistemology of the Closet*, University of California Press, 1990）奠定了她在酷兒理論中的地位。《與愛對話》（*A Dialogue on Love*, Beacon Press, 2000；心靈工坊，2001）則是賽菊蔻的憂鬱症手記，結合了對話與詩，呈現了她與心理治療師的交流歷程。賽菊蔻 1998 年時曾應中央大學性／別研究室之邀來台發表兩篇論文：〈如何將孩子教養成同性戀〉與〈情感與酷兒操演〉（收於性／別研究第三、四期合刊《酷兒：理論與政治》，中央性／別研究室，1998）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

楊雅婷

台大中文研究所碩士，美國哈佛大學教育碩士，現從事翻譯。譯作有《關於美之必要》（天下雜誌，2008）、《巧克力時尚之旅》（天下雜誌，2007）、《馬戲團之夜》（行人，2007）、《蘭閨寶錄：晚明至盛清時的中國婦女》（左岸文化，2005）、《童年之死：在電子媒體時代下長大的孩童 》（巨流，2004）、《啥都瞭了》（行人，2004）、《阿茲海默症》（天下雜誌，2003 ）等，以及多篇學術論文。

有時候，我認爲影響我們最深的書，是幻想的書。我指的不是奇幻類的書籍，甚至也不是我們幻想自己撰寫、但其實並未寫出的書。我所想的書，是我們略知其內容──從書名、從閱讀書評、或是聽別人談論它們──但經過一段時間後，仍未眞正閱讀過的書。因此，這些書可能在我們心中佔有一席之地，或對我們的生活與思考（也許與這些書的內容密切相關，也許無甚關聯）施加壓力。

此外，我所指的並不是我們未曾讀過，因競爭的焦慮或預期的乏味而貶抑與輕忽的書，不管這麼做錯或對。相反地，至少對我來說──你可以看出，多年來，我已發展出一種豐富而多樣化的靈修方式：沒能讀書──有些特殊的書名一直是沉思和日積月累的遐想對象。我不僅沒有貶抑這些書，隨著時間過去，我似乎還提高了它們的價值，使它們更豐富，並將我自己的執迷，以及我不斷變化的思想與自我關係的成果，投資在它們上面。只不過，我以這種方式投資的對象，當然不是書籍本身，而是書名或作者的姓名，那是內在於我的、珍貴的潛意識幻想對象。

如果這聽起來像梅蘭尼・克萊茵（Melanie Klein）式的投射（projection）與內攝（introjection）動態的一部分，它的確就是。而且，在某些方面，它尤其描繪出我長期以來與克萊茵學說之間的困難關係。這段歷史的一個古怪特徵是，我不記得在這長達數十年的過程中，我是從何時開始眞正閱讀克萊茵的著作，而不只是悶著頭思索她的理論。我也不知道，就她的書寫或我的閱讀過程而言，下述事實透露了什麼訊息：我一而再、再而三地在她的學說中發現極大的吸引力，而不斷以戲劇化的方式組織這些吸引力的，並不是重複閱讀其著作的實際經驗，而是我多次遇見其他作者對她的極具說服力的闡釋，尤其是欣謝爾伍德（R. D. Hinshelwood）和較晚近

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

的里奇爾曼（Meira Likierman）。[1]

* * * *

還有一個不怎麼愉快的故事，取自我的個人歷史；爲了某種原因，我也覺得它非常具有克萊茵的味道。

在這個故事中，請讀者想像約莫 3 歲的我，住在俄亥俄州的德頓市（Dayton）。我祖母從紐約前來探訪我們。那天的行程是：我們要去本地的萊克（Rike's）百貨公司。在那裡，我 6 歲的姊姊將可以選購一個新娃娃，而我則接收她現有的娃娃——那是個 8 吋左右的塑膠娃娃，模樣是跟她年齡相當的女孩。而且，在萊克百貨公司，我也應該要爲我的「新」娃娃挑選一條新毯子。

只不過，我根本不想要我姊姊的娃娃。一如往常，我有充分的理由說明它哪裡不好：它對我來說不夠大。我需要——而且覺得自己可以理直氣壯地要求——一個尺寸較大、有著嬰兒或幼童模樣的新娃娃。他們給我的這個比例像大女孩的小娃娃，一定會被我搞丟（而且，除了情緒不成熟之外，我的小肌肉協調能力確實尚未發展完全）。我還記得自己平靜而自信地向父母提出這番解釋，像是在引述一條眾所皆知的成人格言：年幼的孩童需要尺寸較大的玩具。這個論證顯然沒有說服任何人，因爲接下來發生的事，似乎是我丟人現眼地哭鬧不休。不過，我記得比較清楚的是後來的

1 R. D. Hinshelwood, *A Dictionary of Kleinian Thought* (London: Free Association Books, 1998) 與 Meira Likierman, *Melanie Klein: Her Work in Context* (London: Continuum, 2002). 接下來的引文將在括弧中註明出處頁碼。

情景：發完脾氣而筋疲力竭的我，垂頭喪氣地跟著大夥兒走在百貨公司裡，有如行屍走肉。我也記得在那個下午結束之前，當我發現自己拿著的那個不合適的小娃娃眞的消失時，心中麻木又驚愕的感受。

我可以無休無止地繼續談這個故事——儘管長期以來，它一直保存在我的記憶裡，但當我眞正深入接觸梅蘭尼·克萊茵時，它仍然會以相當強烈的新活力再度浮現於我腦海中。每隔一段時間，我便會重新思索克萊茵的理論；這些接觸除了讓我感到自己獲得鮮明的洞識之外，也伴隨著痛苦的夢境與飽受煎熬的日子。此外，還有一連串不受控制的念頭閃現；在這些念頭中，我人生的許多面向，包括我特別喜愛或自豪的面向（就稱它們爲佛教的面向吧），在各種防禦的映襯下出現——這些脆弱、令人筋疲力竭、有時讓人變得貧乏、而且只能勉強發揮作用的防禦，是爲了讓我不被交替循環的貪婪、羨嫉、憤怒、特別是排山倒海的焦慮所呑噬。我甚至無法從自憐中得到撫慰，因爲克萊茵讓那些精神生活日益惡化的紋理顯得如此眞切，遠比我自己的精神生活更令人難以忍受。而且，即使對我來說，克萊茵學說中的一切內容都呼應著關於使命、思想、閱讀、尤其是書寫的議題，我卻無法從浪漫主義的角度安慰自己，說這些煩擾都是天才的極端表現。相反地，它們證明了每個人類心靈近乎怪異而愚蠢的設計。

我一直念念不忘梭羅（Thoreau）的猜想：大多數的人生都充滿靜默的絕望。我自己的人生是否也包含在這個「大多數」中？儘管我對這個問題本身懷有許多疑問——包括是誰提出這個問題——但我仍然覺得它至關緊要，而且很多時候不確定得令人害怕。有些人讓這個問題變得不確定，令我極爲煩擾，克萊茵是其中之一，其程度遠勝過佛洛依德（Freud）和拉岡（Lacan），甚至也勝過馬克思主義和反殖民的觀點——從這些觀點來看，我

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

所關注的事物立刻變得無關緊要，連我自己都會覺得如此。

* * * *

我一直記得娃娃事件並沒有任何特殊之處，然而，當我深入探究克萊茵時，這次事件在情感和智識上所引發的響亮震顫，卻不只是毫不費力地穿越我人生中的各種不同**區域**，也涵蓋了所有用以經歷此人生的大小格局——從細微的刺激，到愛與工作，到深奧的理論活動，到投資在死亡甚或開悟上的精神能量。事實上，這正是我以這個故事來開頭的原因：我想，我把它當成一個關於尺寸的簡單故事。我只是要說，適合我姊姊的娃娃尺寸並不適合我，我需要比較粗壯厚實的東西。我需要的東西，或者我以為我需要的東西，是由大小合宜、塑膠材質、有韌性地連接在一起的部分所組成，我可以安全地（對**它**和對我來說都安全）隨意操弄它：似乎必須符合這個條件，我才能喜愛或認同這個造物，甚至只是不會拋棄它。

而且，我要繼續說的是，身為成年人，這正是我現在面對觀念的方式。我喜歡厚實的觀念。不戲劇化，也不誇張，當然不是二元論的（絕對不要二元論），而是大的，大而明顯的：它們必須夠大，才不會有被誤吞的風險，而且，這樣我才不會忘記它們——隨著年歲漸長，這種危險的程度有增無減。討我歡心的觀念是，你可以對它們做各種不同的事，並與它們保持許多種關係，但它們會反過來推你；還有，各個移動的部分不會太過複雜或細緻，因而經得起活躍的日常使用。

就某些意義而言，克萊茵非常適合提供合乎這種尺寸的觀念。她的學說有一種令人安心的、具體而實在的特質，一種眞實感。我明白，對於任

何不願意理解並接受她的詞句——諸如描述好的那部分乳房（the good partial breast）的食人的防禦（cannibalistic defense），以抵抗排泄物吞噬性的入侵——的人來說，我的評語聽起來難以置信。然而，身爲一個在教育過程中歷經史特勞斯（Strauss）、解構和精神分析等學派訓練的人——在這些學派中，成串的詮釋性推論可能不確定地權衡著最細微的細節或差別——我覺得克萊茵學說的某項特質賦予了我能力：即使是她最深奧的作品，依然可以用直覺與經驗來檢驗。它的立論基礎可能不是常識，但相當程度上，它是建立於現象論的。這種特質有一大部分來自下述事實：克萊茵的精神分析，相較於佛洛依德的精神分析，是以情感爲基礎，並對於情感生活的發展與轉化提供了極具說服力的解釋。里奇爾曼很貼切地使用**質性的**（*qualitative*）這個詞來區辨克萊茵的取向，而我認爲在此脈絡下，**質性的**的意思正是「以情感爲根據」。舉例來說，里奇爾曼寫道，相對於佛洛依德對於原自戀（primary narcissism）的籠統概念，在克萊茵的思想中，「嬰兒……從出生起，便具備了在各種生活經驗中領會一種質性本質（qualitative essence）的能力」（頁 55）。

關於克萊茵的理論構想，里奇爾曼也指出她「傾向於使用同一個語詞，一方面描述主體的內在經驗，同時也爲現象提供一個專門的精神分析名稱……相對地，佛洛依德的思考方式則將理論定義與主觀描述區別開來」（頁 108-9）。克萊茵的這種傾向，一方面反映了費倫奇（Ferenczi）的立場：拒絕在概念上將想像中精神分析師的客觀性置於病人的主觀性之上；另一方面，它似乎也反映了兩種理論建構所需要的距離之間的差異：一是對於欲力（drive）的理論建構，一是對於情感（affect）的理論建構。

克萊茵的思想具有厚實的性質，讓人容易掌握與運用；然而，這些吸

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

引人的性質，很可能與她對心理學的看法的一個主題面向密切相關：是她將對象置於對象關係（object relations）之中。在她的無意識幻想（以 *ph* 開頭的 phantasy）的概念中，居住於人類精神生活中的，並不是觀念、表象（representations）、知識、衝動和抑制，而是**事物**（*things*）——具有物理性質的事物——包括人和從人身上切割下來的碎片。

如果這種幾近刻板的萬物有靈論（animism），讓克萊茵學說中的精神生活聽起來像華納出品的卡通片，你也許會認爲它太粗糙、太直接，不足以處理雄心勃勃的智性或藝術模式中的成人創造力。畢竟，即使連佛洛依德（不像克萊茵，他將自己許多最精到的思想投資在表象的議題上），若不是必須從診斷的觀點來詮釋實際的創作，便是將它籠統地置於昇華（sublimation）的類目之下——這個類目不僅將一切扁平化，而且不可思議地無趣。不過，弔詭的是，這卻是克萊茵最具吸引力的地方之一：她使我們無須在本質上將智性工作與其他人類活動區隔，便能夠尊重智性工作。我們的工作是有動機的——心理上、情感上的動機——而且，當它是份好工作、或當它眞實無僞時，更是如此：對克萊茵來說，這種詮釋觀點是個極爲有趣的事實，遠比令人羞辱或質疑創作價值的觀點更耐人尋味。克萊茵的獨特之處，在於她使用在具有雄心壯志或創新精神的思想家身上才能辨認得出來的說法，來陳述非常普通的心理發展過程。

她在 1935 年之後的作品，尤其具有這樣的特質。在這些論述中，克萊茵詳細說明她所謂的抑鬱型位態（depressive position），牽涉到與一個「好的內在對象」（good internal object）之關係的起伏變化：這個關係被設想成幾乎是互爲主體、深深矛盾的（ambivalent），並且是任何人的特殊創造力之所在。事實上，如同我稍早提出的，克萊茵對於內在對象關係的解釋，**如此**

充分地呼應著智性工作的結構和現象學，以至於它一方面激發了一些類型的思考，一方面卻也爲這些類型的思考製造了問題。我想，正是因爲這個原因，克萊茵的學說才沒有更明顯地被運用於批判理論中——即使許多酷兒理論家和其他領域的理論家都從她身上吸取重要的能量與構想。克萊茵的學說同時在許多微層次（microlevels）與後設層次（metalevels）上引起讀者的共鳴；這些共鳴不僅響亮，而且強烈得令人難以承受。深入探索克萊茵，感覺經常像因嗑藥而精神恍惚，因爲讀者不斷遞迴、嚴格組織的認知感不受約束地擴散，很快就變成宛如碎形（fractal）般地不可言說，抗拒一般闡述的線性公式。但是，當解構主義或拉岡的洞識以類似的方式在各種不同層次擴增時，會造成不切實際的抽象甚或崇高的效果；相對地，就克萊茵而言，一切被主題化的壞情感——尤其是焦慮——其額外而直接的衝擊感覺如此眞切，可能使認知功能失去作用。至少我經常發現如此。

主要基於這個原因，在試圖使用克萊茵學說時，尤其不可或缺的是對於其著作的二手研究，如里奇爾曼的專論和欣謝爾伍德的辭典。這兩本書爲讀者完成了許多工作，包括抽象化，以及吸收傳會的（transferential）近似混亂狀態，這種狀態可能產生於研讀克萊茵著作的過程；這兩本書都可以被描述成經過**透徹的分析**（正面的意思）——這種說法並不適用於克萊茵本身，也不適合用來形容讀者接觸她時的感受。不僅如此，人們可以在此間接的層次上，對克萊茵進行成果豐碩的研究。而且，雖然這個過程直接牴觸我自己許多精讀細品的文學衝動，但它的確應許我們一些厚實的新工具，以及使用它們的契機。

對我來說，在探索克萊茵時，同時想到其他兩套觀念也有很大的助益。其中之一是對於佛教心理學思想（尤其是西藏傳統中的心理學思想）

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

的了解；這種思想通常迥異於克萊茵的思想，但在另一些時候，它們卻相當接近，足以出人意表地釐清彼此。另一套觀念來自希爾凡・湯金斯（Silvan Tomkins, 1911-91）的著作。湯金斯是理解情感的美國心理學家先驅[2]，我研讀他的時間幾乎與接觸佛學一樣久。雖然湯金斯所感興趣的是精神分析，但影響他最大的卻是模控論（cybernetics）與系統理論（systems theory）的早期論著。他對於回饋機制——像是在接觸克萊茵的過程中，以如此具破壞性的方式被啓動的傳會機制和遞迴機制——有精密複雜的了解；這種了解似乎使他能夠令人振奮地從理論上掌握情感的運作，因而讓他獲得罕見的成就：亦即公允而正確地指出各種情感之間的質性差異，而不會在讀者身上引發具破壞性的情感漩渦。

克萊茵早生了半個世代，因而不熟悉湯金斯的系統理論架構。這個架構提供了另一種以厚實的觀念起頭，並運用它們來到達許多不同地方的方式；而且，如同克萊茵的研究，湯金斯的架構無須透過結構性的二元論捷徑，便能達到這個目的。此外，從女性主義與酷兒觀點，我發現擁有第二個視角頗有助益，這個雙眼的（binocular）視角起始之處，遠在精神分析之外，比它與克萊茵的距離更遠，也更有系統地抗拒某些有害的假設，這些假設形塑了（我認爲是）伊底帕斯模式的精神分析：二元論的性別差異所佔據的關鍵中心位置；生殖器形態學（genital morphology）與欲望的首要性；童年經驗所具有的決定性質，以及以明確的成熟狀態爲目標的線性目的論（linear teleology）；尤其是零和遊戲（zero-sum games）與排中律（excluded middle term）的邏輯，依據這種邏輯，被動是主動的相反，欲望是認同的相反，

2 Eve Kosofsky Sedgwick 和 Adam Frank 編，*Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader* (Durham, NC: Duke University Press, 1995).

而從「某人得到更多的愛」，便可以推論出「另一個人得到較少的愛」。

＊＊＊＊

下面這個例子說明了排中律的重要性：從克萊茵的論著中浮現的、全能（omnipotence）與無力（powerlessness）的重要動態。惡名昭彰地，在佛洛依德的看法中，我們與全能的關係相當簡單：就是「好，來吧！」根據佛洛依德的著作，我們總是儘可能求取更多的權力，甚至從一開始便抱著自己是全能的假設；在那之後，一切都是帶來幻滅的巨大失望——稱爲現實。然而，就某種意義而言，佛洛依德學派的分析理論，特別是在其結構論或拉岡式的面向中，從未放棄一種隱含的看法：任何種類或程度的權力，都只能意謂著全能。隨著成熟與伊底帕斯化（Oedipalization）而發生改變的，是你對於自己能支配誰或掌控什麼的看法，而不是你將權力本身理解爲**就是**全能的想法。這種論述主張，一個人必須放棄擁有**母親**（Mother）的幼稚幻想，但隨著他逐漸成熟，並精通替換的經濟，他便能夠同時贏得兩種所有權：一方面擁有其他的女人，一方面擁有製造意義本身的方法（無論這種所有權如何被置換與分配）。

然而，對克萊茵學派的主體（不同於佛洛依德學派的主體）來說，全能不僅是一個願望，也是一種恐懼。的確，就像在佛洛依德學說中一般，嬰兒的自我及其組成成分，如同其他人和他們的組成成分，只能被經驗爲全有或全無，若非無助，便是全能。問題在於，嬰兒雖然熱情地經驗其欲望，這些欲望在本質上卻自相矛盾。克萊茵學派的嬰兒經驗到一種貪婪——她自己的貪婪；嬰兒感覺到，這種貪婪的侵略與羨嫉成分，將同時

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

對她所愛、所需要的對象，以及對她自己，構成致命的威脅。因此，感覺到自己是全能的，相較於感覺到父母是全能的，前者令人害怕的程度絕不下於後者。

事實上，這種對於能動性（agency）的全有－全無式理解毒害甚深，以至於當孩童最後發現一個不同的現實時，那毋寧是一種解脫與放鬆。孩童意識到：權力是一種關係性（relationality）的形式，可以處理協商（包括雙贏的協商）、情感的交流，以及其他的小差別，它是能動性的中間區域——意指你可以在相對的層次上被賦予或被剝奪權力，而無須消滅別人或被消滅，甚至無須閹割別人或被閹割。這種意識大幅減輕了內源性的焦慮，雖然它也是個脆弱的成就，需要一再的發現。

顯然地，這類議題的主要關鍵之一是抑制（repression）的狀態。對佛洛依德來說，「抑制理論是一座基石，精神分析的整個結構都建立於其上」，而且，它的重要性當然遠遠延伸至精神分析思想之外。[3]簡化的說法是，在佛洛依德的學說中，抑制是一種內在的防禦機制——如同尙．拉普朗虛（Jean Laplanche）和尙．柏騰．彭大歷斯（J. B. Pontalis）所指出的，是一般防禦機制的原型；它以外在的禁制爲模型，事實上，它源自外在的禁制。[4] 根據佛洛依德學派的看法，文明無法與個人未經修正的全能感共存，無法與無所限制的滿足（滿足個人天生貪得無饜的欲望）共存，也無法與此欲望不受檢禁的表達、甚或自我經驗共存。就佛洛依德學派的精神分析而言，個人邁向成熟的課題，便是以一種有效但不會令人癱瘓的方式，

3　Sigmund Freud, *Standard Edition of the Complete Psychological Works* (London: Hogarth, 1953-73)，第 5 卷，James Strachey 譯，頁 517。

4　Jean Laplanche & J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis* (New York: W. W. Norton, 1973)，Donald Nicholson-Smith 譯，頁 392。

內在化（internalize）社會的禁制。雖然在文明的抑制性需求中（相對於個人欲望與之抗衡的要求），可能多少投資了各種不同的精神分析政治（psychoanalytic politics），但是，這樣的論證具有幾乎一致的強化作用——它們強化了一個結構性的假設：終究說來，在定義的層次上，精神活動是由內在慾望與強加或內在化的禁制之間的掙扎構成的。其他的定義性概念，像是無意識（the unconscious）本身（及其無從探究的形貌與特殊的詮釋規則），都建立在抑制的初始性上。在佛洛依德學派的精神分析中，抑制做爲一項決定精神生活性質的因素，不僅是絕對必要的，也是大致充分的條件。

如同湯金斯一般，克萊茵的研究與其說是在駁斥抑制的概念，不如說是繞過它進行。她並不質疑抑制機制（包括外在的與內化的）的存在或力量，而是在另一個脈絡中檢視它們——那是出現在人生更早期，而且更暴力的衝突與危險。直接造成這些衝突與危險的，是剛形成的心靈，在克萊茵後來所稱的妄想型－分裂型位態（paranoid-schizoid position）中，所具有的內部動力。對克萊茵來說，佛洛依德學派在欲望與禁制之間的整套辯證，只不過是一種次級的發展，而且是許多次級發展的其中之一。不僅如此，做爲次級的防禦機制，抑制的結構和重要性會依下述條件而改變：個人已經以何種方式應付過基本的防禦機制，像是分裂（splitting）、全能，以及暴力的投射與內攝。

* * * *

我們生來便處於妄想型－分裂型位態中。這個位態儘管極度脆弱，卻由五種暴力的事物所界定。首先，是自我缺乏理解或容忍矛盾雙重性

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

（ambivalence）的能力——堅持全有或全無。其次，是缺乏此能力的後果：自我採取「分裂的」（schizoid）策略，將它的對象和它本身分裂成以非常具體的方式想像出來的部分對象（part-objects），這些部分對象只能被看成完全地、神奇地好或壞——它們原本並非倫理上的名稱，而是被認爲攸關生死的質性判斷。第三，正如我們提過的，在妄想型－分裂型位態中，能動性的感覺也只佔據了兩個極端的位置。自我和它的組成成分，就像他人和他們的組成成分一般，只能被體驗爲無力或全能。第四，是一種對於「好的」事物的貪求，表現於攝取它們、並將之留在體內的動作；在體內，這些好事物可能保持獨特，神奇地活著，對抗「壞的」內容，也可能被後者吞噬，或受到後者致命的污染。第五是投射的機制。根據正統的定義，它指將自身無法接受的部分歸屬於其他人，然而，正如我們將看到的，在克萊茵的著作中，它獲得了一種新的立即性（immediacy）。

大體上，克萊茵與佛洛依德的主要差別，也許是在克萊茵的學說中，這些基本防禦機制所必須抵禦的，並非禁制性的外在侵犯（如佛洛依德所設想），而是大抵源自內在的焦慮所具有的殺傷力。以此類推，在湯金斯的學說中，實質情感與**其他實質感情**的衝突，相較於實質感情與各種外在力量（無論它們被內化得如何徹底）的衝突，前者至少與後者同樣基本而重要。[5]需要個人變得不同於其自然樣態的，主要並非「文明」。只要個人的內在衝動彼此發生衝突——其激烈程度甚至超過它們與環境要求之間的衝突——個人本身便需要變得不同。佛洛依德所設想的嬰兒，擁有各種籠統盲目、追求歡愉的欲力，它們從未遭遇任何約束——除了源自外在、

5 Adam Frank 向我指出這點。

由禁制或缺乏所構成的約束之外；相對地，克萊茵所設想的嬰兒經驗到一種貪婪，其侵略與羡嫉的成分，已經被嬰兒感知爲同時對她所欲求的對象和她本身構成可怕的威脅。如此引發的原焦慮（primary anxiety），是一種毒害甚深的情感，它或許應該被稱爲恐懼（dread），而非焦慮。基本防禦機制——分裂、全能、暴力的投射與內攝——一開始會被動員，便是爲了要對抗這種內源性的恐懼。

這些防禦可能被減輕，但絕不會消失；它們會反過來將自己的形狀印在嬰兒對於抑制的內在體驗上，同時也印在承受、強化或抗拒抑制的社會經驗上。之後形成的抑鬱型位態，包含了各種複雜的發展；這些發展也將影響抑制最終呈現的形式。然而，內源性的原恐懼——基於體質上和環境上的原因，其腐蝕力因人而異——仍然在克萊茵學派的思想中佔有核心地位，就像欲望和抑制在佛洛依德學派的精神分析中佔有核心地位一般。

* * * *

當然，抑制的議題並不只在精神分析的領域受到關注。抑制的初始性不僅嚴密地建構了佛洛依德學派對心靈的看法，也同樣嚴密地建構了幾近普同性的西方對於政治與宗教的二元看法。傅柯的論述證明了這點——見於《性史》（*History of Sexuality*）第一卷、傅柯對於他所謂的「抑制假說」（repressive hypothesis）所做的著名分析；這篇分析雖非浪得虛名，但終究是循環論證。根據傅柯試圖在此拆解的抑制假說（它其實與佛洛依德自己的抑制假說完全一致），性的歷史只能是權力與性之間「負面關係」的歷史、「對規則的堅持」的歷史、禁律圈（the cycle of prohibition）的歷史、「檢

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

查機制的邏輯」的歷史，以及匱乏與禁律之「機構的統一」（the uniformity of the apparatus）的歷史：「無論我們將它歸屬於何種形式：制定權利的王子、下禁令的父親、強制靜默的審查員，或是頒布法規的主人，」——或者，還可以加上內化的超我——「我們都在法律的形式中將權力系統化，並將其效力定義爲服從。」[6] 換句話說，傅柯將各式各樣的西方解放論述——關於階級政治、認同政治、啓蒙價值，以及包含精神分析在內的性解放計畫——描述成彼此一致而連續的論述，正是在它們對於外在及／或內在抑制之中心地位的依賴上。

更令人不安的是，傅柯證明了兩件事之間極具破壞力的操演連續性（performative continuity）：一方面是這些計畫的診斷法，亦即它們分析西方文化之核心問題（抑制）的方式；另一方面是它們的治療法，亦即它們提議矯正此問題的方式。因爲，如果抑制假說本身有問題，如果抑制以重要的方式，誤導甚或損害我們對於社會與個人狀況的了解，那麼，這些歷經數百年的反抑制計畫，其主要的操演效果，可能是爲抑制假說本身做了幾乎令人無法抗拒的宣傳。

也許不可避免地，在我看來，傅柯在分析這個巨大的智性障礙時，似乎遠比他在尋找排除此障礙的方法時，更具有說服力。無論如何，展現於《性史》第一卷中的作法，就像傅柯在這本書之前的大部分論著一般，可能被描述成藉由將抑制假說移置、增生、及／或實體化，更廣泛地宣傳了抑制假說。

6 Michel Foucault, *The History of Sexuality*，第 1 卷，*An Introduction* (New York: Pantheon, 1978)，Robert Hurley 譯，頁 82-5。

* * * *

這種概念上的僵局或短路，其結構再常見不過：要認出某個問題的機制固然是可能的，但試圖矯正它，甚或明確地描述它，都只會爲該機制增添推進的能量。舉例來說，在佛教心理學中，求取個人利益的努力，甚或在利他志業中追求進步的努力，會日益猛厲地驅動輪迴——那是死亡與重生的循環，有如讓人哪兒都去不得的跑步機，生命就在歷史之內被綁縛於其上——因而讓它變得愈來愈令人筋疲力竭；但不僅如此，精神上的努力也會造成同樣的結果。這種惡性循環的運作方式就像尼采對於怨恨（ressentiment）的分析；尼采將怨恨診斷爲一種自我增生、近乎普同性的心理，混融著傷害、仇恨、嫉妒和自以爲是的報復心，而促使它醞釀發酵的，則是一種被剝奪力量的感受。尼采所說的怨恨，不僅在認識論的層次上自我強化，也在實用的層次上具有傳染性。其內在的關係性會自發地產生強而有力的系統。什麼是怨恨最關鍵的動作？什麼是怨恨具決定性的診斷動作？那便是**正確地**指控**別人**受到怨恨驅使。那麼，我們到哪裡尋找一個立場，據以打斷其邪惡的迴路？

如果我已經正確地指出，傅柯深具影響力的卷冊蘊含著重要而有害的循環動態關係，那麼我也更加了解，對於在「傅柯學派」的庇護下（在我看來相當盲目地）進行的批判研究，我所感到的深刻不耐，其根源爲何。如今，似乎有一種幾近根深柢固、傅柯式的常識，結構著文化研究、文學、史學與其他領域的例行公事。然而我們可以說，1980 年代的酷兒理論研究（決定了酷兒理論的基本理念和發展方向），包括我自己的研究，創造了一個叫做酷兒的學術空間，而那些循環的傅柯式能量，則以非常顯

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

著而獨特的方式嵌合於這個空間。

* * * *

別具特色的，在這種情況下，克萊茵的對策既非貶抑此循環機制的重要性，也不是正面攻擊它。她重新將它放在整體脈絡中考量——就像她將抑制構想成眾多防禦機制之一，而非心靈運作的主要關鍵，藉此重塑了抑制的概念。事實上，對於由無法控制的怨恨引擎所驅動的人際關係，克萊茵有極深入的了解；這些怨恨的引擎——**你也是**（*tu quoque*），只有同類的人才能認出彼此，或者更精確地說，「我知道你是，但我是什麼？」——爲酷兒思想提供了豐富的滋養。她從「原始的」（primitive）防禦的觀點來看這種動態，這些防禦是妄想型－分裂型位態的特徵：分割好與壞的預防性需要，以及將自己的某些令人無法忍受的部分，以侵略的方式驅逐到另一個被當成對象的人身上——或者，套用克萊茵更爲生動的說法：將這些部分驅逐到另一個人**之內**。克萊茵寫道，這些被投射的「自我的壞部分，並不只是要傷害、也是要控制並佔有該對象」；她稱這種機制爲「投射型認同」（projective identification）。[7] 投射型認同不只是一種出現在嬰兒身上的奇想形式，事實上，它與尼采所說的怨恨共同存在於成人心中。舉例來說，它有助於了解妄想的思想模式所具有的駭人感染力；而且，在了解政治動態與許多小團體的互動（包括教室中的互動）時，它顯然也是不可或缺的。投射型認同與佛洛依德所談的投射有關，但具有更神秘的侵入力：

7 Melanie Klein, “Notes on Some Schizoid Mechanisms” (1946)，收錄於 *The Writing of Melanie Klein,* (London: Hogarth, 1984)，第 3 卷，R. E. Money-Kyrle 等編，頁 8。

根據佛洛依德的看法，當我將自己的敵意投射在你身上時，我相信**你**不喜歡**我**；克萊茵認爲不僅如此：當我將自己的敵意投射到你**之內**時，你**將會**不喜歡我。

因此，對於克萊茵的嬰兒或成人來說，妄想型－分裂型位態——表現爲貪求無厭、憎恨、羨嫉和焦慮——是一種極度警覺的位態，時時提防著滿懷恨意與妒意的部分對象所造成的危險；我們以防禦的心態將這些部分對象投射到周遭的世界，而周遭世界也將它們投射在我們身上。相對地，抑鬱型位態是一項能夠減輕焦慮的成就，嬰兒或成人只有在某些時候能成功地處於這個位態，而且爲時通常非常短暫。從克萊茵書寫於 1940 年之後的作品中，我們愈來愈難看出，她是否展望一個超越抑鬱型位態的空間。

這並不是說，她認爲人們注定（頂多）處於永久的憂鬱狀態。相反地，在克萊茵後期的著述中，抑鬱型位態變成一個獨特而寬廣的類目。儘管名爲抑鬱型位態，但它逐漸涵蓋了更多內容，包括嚴重憂鬱的先決條件，以及熬過、修復並超越此憂鬱的各種辦法。它是克萊茵探索智性創造力的位址；當我們要挑戰將一切正典化的普同性時，它也是這些挑戰得以發展的空間。

抑鬱型位態何以爲「抑鬱」？進入抑鬱型位態的門檻，是簡單的、基礎性的、確實非常困難的理解：在任何層次上，好與壞通常都是不可分割的。欣謝爾伍德概述這番論證：「在某個階段，嬰兒在身體上和情緒上都足夠成熟，足以整合他或她的感知碎片，將分別爲好與壞的版本結合在一起。**當這些部分對象被結合成一個整體時，它們卻形成一個受到污染、損害、或死亡的完整對象**」，無論此完整對象是內在的、外在的、或兩者兼

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

具——我認為，這段話描述了人對於憂鬱本身的體驗（頁138，強調部分為作者所加）。

「抑鬱的焦慮，」欣謝爾伍德繼續說道：「是成熟的人際關係的關鍵要素，也是慷慨與利他的感受（致力於對象的福祉）的根源」（頁138）。因此，只有從這個位態，我們才能開始運用自己的資源，將部分對象組合或「修復」（repair）成一個整體般的東西，儘管那是妥協過的整體。值得強調的是，克萊茵對於修復的論述，並未假定「被修復的」對象將會近似某個事先存在的對象——修復的衝動在本質上絕非保守的。一旦組合起來之後，這些較為實際、持久並令人滿意的內在對象，便可以被認同，可以提供滋養與安慰，也反過來被提供滋養與安慰。然而，這種基礎的、抑鬱的領悟所造成的壓力，也可能持續迫使心靈退縮，朝向憂鬱，朝向狂躁的逃避現實，或朝向妄想型－分裂型位態的暴烈地投射型防禦。我們透過各種形式感受到這些抑鬱的壓力，包括懊悔、羞恥、嗡嗡作響而令人無法思考的困惑、憂鬱本身、為失去的理想哀悼，以及——通常關係最為重大——理解到非預期後果的無法改變的法則，這樣的理解讓人完全失去行動力。

＊＊＊＊

我自己的不安之感是：在我看來，無論如何，運動的政治——即使在最好的情況下——正發生在妄想－分裂型位態和抑鬱型位態之間錯綜複雜的連結上。設想那完全陷於分裂與投射之中的妄想－分裂者，他們總是在說——就像尼采或哈洛．卜倫（Harold Bloom）所言——「別人滿腦子都是怨恨。」或者，你可以將它翻譯成共和黨的語言：「**別人**滿腦子都是派系仇

恨。」設想那抑鬱者至少偶爾能夠說：「我們，像別人一樣，很容易陷入怨恨專橫的投射型動力中；然後呢？這些動力本身可能藉由何種方式變得不同？」根據我對自己的政治歷史的了解，經常發生的情況是，推進的能量——來自運動分子正當性的解釋，以及在追求某種迫切的理想時，有與別人結盟的情況或感受——經常被結構成一種妄想－分裂的樣貌：猜想對方對自己的動機的臆測，因而採取相應的行動；既害怕又輕視對手；對於無力及／或全能的集體幻想；尋找代罪羔羊；純粹主義，以及分裂派系。簡言之，妄想－分裂即使做爲政治承諾背後的動機，也可能與抑鬱型位態複雜而成熟的倫理向度有密切的關係。

在稍早的一篇論文〈妄想的閱讀與修復的閱讀〉（"Paranoid Reading and Reparative Reading"）中，我推測爲何就整體而言，酷兒理論在發展妄想的能量與思想形式時，似乎展現出一種剩餘（surplus）或多元決定（overdetermination）的特質。[8]舉例來說，這種傾向充分顯現在《衣櫃認識論》（*Epistemology of the Closet*）中；這本書的論述和爭辯能量，如此依賴著「只有同類的人才能認出彼此」的投射型對稱——儘管對於那些對稱（透過其微妙的展演語用學〔performative pragmatics〕展現出來）的分析，也是這本書的斷言性計畫（constative project）。[9]〈妄想的閱讀與修復的閱讀〉也探討了在酷兒理論和運動的其他基礎文本中，妄想所佔的顯著核心地位。但是，在那些推測中，對於「妄想何以看起來如此深植於酷兒理論之中」，我忽略了最原始、最取決於特定情境、可能也最重要的原因。爲了深入了解這點，

8 Eve Kosofsky Sedgwick, "Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You"，收錄於 *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham, NC: Duke University Press, 2003)，頁 123-51。

9 Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990).

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

我想你必須經歷過 1980 年代與 1990 年代初期的同志生活。當時，酷兒理論還是一條試驗性的新興路線。也是在那個時刻，愛滋病是幾乎無可救藥的新疾病，將一種突如其來，比希臘悲劇作家尤里庇狄思（Euripides）所營造的恐怖更可怕的恐怖，帶入都市男同志及其朋友的生活中。那時，大家常有的經驗是，置身於一個生氣蓬勃的年輕人的房間，而意識到在一、兩年內，他們絕大多數都會發病並死亡。

如今同樣難以重現的經驗是，不知道國家與公領域會對愛滋病做出什麼樣的反應。在那個年代，儘管死亡人數激增，但在疾病蔓延的最初 6 年裡，**愛滋病**這個詞從未出現在美國總統的言談中；同時，位高權重的國會議員和志得意滿的專家，則忙著推動假裝明智、假裝實際，意圖卻在於性的方案，以檢驗、分類和圍捕罹患愛滋病的男女，爲他們烙上印記，將他們隔離，並以其他方式貶低和殺害他們。如今，在我們生活的世界中，這些事大多未曾發生，至少沒發生在與愛滋病相關的範圍內。但在當時，它們卻是公共論述的主題，而且，在公領域中，看不到被認可的、非恐同的（nonhomophobic）論證阻止這些方案被執行。這些幻想——它們從不了解自己是幻想——符合傅柯學派對於下述現象的理解：無所不見的權力，如何透過官僚政治、法律、精神病學、科學和公共衛生的規訓而體現出來。對於等待上述方案被執行、或是奮力阻止那些方案被執行的人來說，這些幻想與傅柯式理解之間的一致性，是無法逃離的。

對酷兒來說，至少對存活下來的酷兒來說，恐懼——強烈的恐懼，既集中又分散——是個很好的名稱，用以形容那些歲月的主要色調。這種恐懼造成懲罰性的壓力，而在面對它時，需要動員強力的抵抗資源。這樣的壓力與需要，確實在那段時期的理論和運動上，印下一個妄想的結構行動

（paranoid structuration），這並不足爲奇。令人驚奇的是（至少在我看來），許多人在被迫求助於妄想型位態時，竟能從這種令人貧乏、備感羞辱的經驗，開採出充滿活力的思想與行動資源。

* * * *

1990 年代中期，公、私兩方面的發展匯聚在一起，使我對於妄想的思考與書寫，產生了一些改變後的關係。1996 年夏天是個重要的連結點，當時，第 11 屆國際愛滋研討會在溫哥華舉辦，來自該研討會的消息首度指出，對許多人來說，人類免疫缺陷病毒（HIV）似乎可以被當成一種慢性疾病，透過混合使用新開發出來的藥物治療。突然間，許多 HIV 帶原者被殘酷地縮短的生命，似乎大幅延長，甚至正常化。那年夏天，我和許許多多的人一樣，試圖吸收各種我們不習慣的感覺，包括寬心、希望，而定調的則是開闊與驚奇的感受。但也是在那個夏末，在命運奇怪的交錯安排下，我得知自己在 1991 年診斷出的乳癌已經蔓延，無法治癒。於是，我自己的短暫餘生與必死結局，成爲一個意外的焦點——我對愛滋緊急狀況的深入關注，影響了我對這個焦點的認知，但同時，我卻是透過一套非常不同的情感架構來經驗它。

我時常想，當我所關心的人罹患愛滋病時，對於他們的經驗，我曾感覺到強烈的憤怒、不可置信，甚或恐懼；但爲什麼在我與自己的疾病的關係中，卻並不包含這些情緒？當然，這與兩種疾病之間的差異有關：一種是新疾病，一種是舊疾病；一種被高度污名化，另一種即使在當時也很少受到非難；而且，更廣泛地說，對於痛苦與衰弱的感同身受，相對於直接

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

體驗，必定也影響到我的反應。但我認為還有另一個原因，那便是跟了我一輩子的抑鬱。除了其他作用之外，抑鬱使我喜歡上「不存在」（nonbeing）的觀念，也使我對於妄想的防禦所勒索的精神代價變得也許過度敏感。在我的抑鬱型位態中，我不見得安全無虞，但我確知，當我應付自己疾病的迫切需要時，是沒有心力處於妄想型－分裂型位態的。也是在這個時刻，大量閱讀佛教論著幫助我找到（或建構）一個緊密連結的心理架構，可以承擔我的狀況的某些矛盾。

在妄想的類目下，我似乎看出愈來愈多自我延續的思想類型，而無論如何，基於公、私雙方面的理由，我發現自己目前對於這些思想類型所佔的優勢日益感到不滿。其他的第一代酷兒思想家似乎感受到類似的需要，並隨著它朝不同的方向移動；而我從那時開始，便將自己的研究看成一系列實驗，目的在以具體的例子說明一些另類的論證和表達形式，並使讀者能以某種方式接觸它們。另一方面，21 世紀的主流同志文化與政治，已堅決地將整個愛滋經驗推到背後，幾乎是有計劃地否認創傷和恐懼——但也付出昂貴的代價：這些文化與政治場域在情感上被掏空，變得易碎、陳腐。我也看到，許多較晚近的酷兒理論保留了早期愛滋年代的妄想結構，但在這麼做時，卻愈來愈脫離其情境脈絡——在此脈絡中，酷兒理論曾經反映出某種確定的、對於日常現實的真切掌握。

* * * *

有時候，我將自己目前的生活狀態，想成是在逃離令人感到危險、並具有運動特質的妄想－分裂能量——我偶爾會逃進憂鬱，但卻是在較為可

靠的基礎上，而且比較具生產力，也比較愉悅；從憂鬱逃進教學（pedagogy）（對我來說，**教學**所指的並不是學術體制，而是一種關係性的模式——不只在教室裡，也在教室周圍，特別是以一個作者的身分進行教學）。去年，在我們系上研究所入學許可委員會的一場會議上，一位同事抱怨，有個申請者在自述中大談他在大學期間被診斷出憂鬱症。「我討厭他們拿憂鬱症當藉口」，這位同事說。另一位同事回應道：「憂鬱症才不是藉口呢！藉口，見鬼了——憂鬱症是個必要條件。」

我不知道知識分子和教師——尤其是人文領域的知識分子和教師——是否眞的比其他人更容易罹患憂鬱症；但我強烈相信，正如克萊茵會預測的，對於大多數容易陷入憂鬱的人來說，這種傾向不僅與我們在各方面的無能緊密交織，也與我們的各種能力緊密交織，我們相當獨特的創造力，和我們有時合乎刻板印象的障礙形式，都與這種傾向息息相關。

在這些和其他類似的動力中，有時存在著一種出乎預期的心理槓桿作用，來自於援用另一個佛教觀念：關於「業」（karma）的觀念。我所指的並不是做爲一套獎懲系統的業報，坦白說，我對它毫無興趣；我所說的業，是單純的因果關係，它的一個例子，便是投射型認同的妄想－分裂連鎖反應所遵循的法則——那些連鎖反應是無法控制的，其法則是不可改變的，正如知名漫畫家魯比・高堡（Rube Goldberg）所設計的複雜機械一般；一個人已發展出的特質，無可避免地會爲他的所言所行、所知所感賦予意義，反之亦然，業便是這些賦予意義的方式。因此，要了解怨恨，就想想業吧——那大而混亂的精神風暴足跡，那些讓某個人難以相處、或難以自處的互動的歷史。我正想像著：妄想型－分裂型位態牽涉到惡業，許多惡業——它源自惡業，而且，透過投射型認同，將更多的惡業橫衝直撞地送

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

進世界。抑鬱型位態則牽涉到無休止的、英雄式的、但令人洩氣的努力——試圖將惡業轉變成善業。

不過，在我所知道的每個宗教傳統中，至少都有一支神祕思想的流派，邁向不同於此的目標。在佛教，你可以這樣闡釋它：有善業比有惡業好；但最好、最令人解脫自在、最需要熟練技巧的，是完全沒有業。

或許我應該補充：至少在神祕主義的佛教中，沒有業並不表示沒有行動。相反地，不帶業的菩薩，亦即終極的老師，才能夠非常清楚地觀照與被觀照，以至於他或她的作爲是有效驗的——而且只是有效驗的。

對我們這些帶著業、陷在輪迴循環中的個人來說，似乎不可避免的是，即使是對於無業的可能性（nonkamic possibility）的祈願，也將由業的多元因素所決定。它將有太多用途、太多原因、太多結果。顯然地，它可以發揮逃避的功能，就像美學的概念如今經常被視爲具有這種功能。你甚至可以認爲，在它的多元決定因素中，也包含我們的抑鬱本身和對於教學的渴望心態。無論如何，這些因素可能彼此相近，這點是很清楚的。不過，在我看來，對於無業的可能性的願景，無論多麼容易被濫用，顯然也照亮了另一些可能性——可望開啓對於抑鬱型位態的新關係。

誤入迷／歧途

蔡孟哲

我喜歡的小說家卜洛克（Lawrence Block）在馬修・史卡德系列《死亡的渴望》（*Hope to Die*）裡，描述參加戒酒聚會已達18年的老年史卡德某日突然回憶起他的輔導人吉姆・法柏——吉姆在上一本《每個人都死了》（*Everybody Dies*）裡被史卡德的仇家誤認爲他而射殺身亡，這對他來說是一次巨大失落的面對——過了兩年，史卡德這樣回憶起吉姆：

> 在我心中，沒有人能取代吉姆・法柏的地位。剛開始的時候，對我來說，他是力量的堡壘，總有源源不絕的建議，後來，我們倆比較像是朋友，我也不覺得他是什麼顧問。……我確定就是他，讓我維持清醒、覺得清醒很舒服，或許這是我們這種關係的核心吧，但，我總覺得不止於此，好像還有些別的。反正，我始終不想找個人填補他留下的空間。[1]

我也經常在夜深人靜的時刻，想起那存在於潛意識幻想中的對象，無以復得卻也無可取代，那就像是史卡德所失落的精神支柱吉姆、也像是

1　勞倫斯・卜洛克，《死亡的渴望》（台北：臉譜，2002），劉麗眞譯，頁44。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

〈梅蘭尼・克萊茵與情感造成的差異〉作者賽菊蔻記憶裡不斷復返的大尺碼娃娃。

賽菊蔻在罹患乳癌多年的時刻，以她年幼時經常幻想能夠抱著的大娃娃，來譬喻她熱愛且仰賴多年的厚實理論：那是梅蘭尼・克萊茵由母親與孩童的關係、由嬰兒想像「好乳房－壞乳房＝好媽媽／壞媽媽」爲基礎，所逐步發展而成的不同於佛洛依德的精神分析理論。她認爲克萊茵的理論取向是以情感爲基礎的，同時描述了經驗也解釋了理論，那不是眼花瞭亂的術語與算式，也不是瞠目結舌的病歷故事與猜謎解題，它無寧更接近於我們情緒起伏的現實人生。

賽菊蔻所著迷的克萊茵理論能夠幫助她理解自身的憂鬱情狀與面對乳癌的情緒；在「抑鬱型位態」的概念中，她看見「憂鬱」能動性與創造力的可能之所在，在「妄想型－分裂型位態」中，她看見 1980 年、1990 年代初期迎面愛滋恐懼時，酷兒理論所衍發出來的動能，及其後續發展的疲態及限制。

每種理論在不同時空下，總以不同的方式被解讀、詮釋與應用，在這個過程中，甚至可能包含了中介者或轉譯者的自我幻想。特別是在台灣，精神分析理論經常以一種半醫學專業或半神奇玄妙的方式被介紹與操作，對於我這樣一個跨行轉讀文化研究、沒有上過任何精神分析專業課程的門外漢來說，常搞不清楚狀況誤讀文本、誤用辭彙、誤認脈絡。但或許這種誤入（精神分析或酷兒理論的）迷／歧途，冥冥之中有什麼在牽引著，就像賽菊蔻遇見了克萊茵，並不斷地從她的理論與相關的闡釋中汲取資源，解答自身。

豐厚的理論，不只是經濟學式鉅型般地能夠分析過去、解釋現在與預

測未來，而更是能在危急的時刻，靈光乍現般地，讓你看見高牆上那一道又一道可能的縫隙，在那之中能開出美麗的花朵。身為一個業餘的研究者，即便在研究台灣男同志哥弟類型與情感關係之後，我都還沒能找到屬於自己潛意識幻想中的吉姆或大尺碼娃娃，那一堵充滿縫隙卻可供倚靠的高牆。或許那就是何以每每當我走進思索的險路時，因為厚實豐潤的「對象」的匱乏，而擔怕那從意識深淵攀爬出來的鬱悶矛盾與絕望虛無的精神狀態，終究會啃蝕掉自己，於是躊躇、於是選擇止步不前。

但現在，賽菊蔻眼下的克萊茵或許會是一個新的迷／歧途的開始。❖

蔡孟哲

清華大學社會所碩士，同志諮詢熱線協會義工。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https: / / homeofbook.com

快樂的回憶

凱莉・漢彌爾頓著 楊雅婷譯

凱莉・漢彌爾頓（Carrie Hamilton）

現爲英國倫敦羅漢普頓大學藝術學院教授、羅漢普頓性／別研究中心主持人。研究領域包括性／別史、女性主義、口述史、文化記憶、政治與革命運動、西班牙與拉丁美洲歷史、拉美裔研究等。最新發表的文章是〈性／別政治與社會主義的居住：古巴革命中的建設家園〉（"Sexual Politics and Socialist Housing: Building Homes in Revolutionary Cuba"），收於《性別與歷史》（*Gender & History 21*, 2009）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

楊雅婷

台大中文研究所碩士，美國哈佛大學教育碩士，現從事翻譯。譯作有《關於美之必要》（天下雜誌，2008）、《巧克力時尚之旅》（天下雜誌，2007）、《馬戲團之夜》（行人，2007）、《蘭閨寶錄：晚明至盛清時的中國婦女》（左岸文化，2005）、《童年之死：在電子媒體時代下長大的孩童 》（巨流，2004）、《啥都瞭了》（行人，2004）、《阿茲海默症》（天下雜誌，2003 ）等，以及多篇學術論文。

有時候，我會跟〔羅貝托叔叔〕一起進城。我才約莫8歲，與叔叔騎在同一個馬鞍上。我們倆一坐上馬鞍，他就會開始勃起。也許在某種程度上，我叔叔並不想要這種情況發生，但他也沒辦法控制。他會調整我的位置，把我舉起來，將我的屁股放在他的陰莖上。一小時左右的路程中，我在那巨大的陰莖上彈起彈落，彷彿同時騎在兩隻動物上。當然，我們倆都假裝自己沒察覺發生了什麼事。隨著馬兒繼續向前小跑，他會吹起口哨，或用力呼吸。當我們回到家時，他的妻子卡洛萊娜會張開雙臂歡迎他，給他一個吻。在那一刻，我們全都非常快樂。

——雷納多・阿里納斯，《在夜幕降臨前》

（Reinaldo Arenas, *Before Night Falls*）

最巨大的悲傷，莫過於在悲慘中回想起快樂的時光。

——但丁，《神曲》地獄，第五章

（Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, Inferno, Canto V）

探討文化記憶（cultural memory）的研究，與探討情緒的文化研究，兩者有許多共通之處。首先，對於在傳統上被聯繫到心理學與神經科學的現象，這兩個領域都提供了新的詮釋。其次，這兩個領域基本上都關注「個人的」與「政治的」（the personal and the political）、亦即「私人的」與「公眾的」（the private and the public）之間的關係。最後，也許是最顯著的，人們多

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

半用負面的語彙來界定這兩個領域——將它們定義為「不好的記憶」（創傷、哀悼、憂鬱）和「不好的感受」（罪惡感、羞恥、憤怒）。這種情況有其重要的歷史緣由。特別是文化記憶的發展，一向緊密地連結到對於殺戮和戰爭的研究，包括納粹對猶太人的大屠殺、二次世界大戰，以及更晚近的其他戰爭、種族滅絕和獨裁政權。[1]類似的因素也促成心理學較偏重負面情緒的傾向。[2]然而，近幾年來，探討情緒的研究已經顯示，學者對於正面感受的興趣正逐漸增加。舉例來說，2004 年發行的一期《德達羅斯》（*Daedalus*）期刊，便展現了快樂研究（happiness studies）所具有的跨領域性質——其中刊載的文章來自哲學家、歷史學家、語言學家和社會科學家。[3]即使各方對於研究取向和定義有不同的意見，這種歧異仍顯示大家對快樂愈來愈感興趣，認為它是應該被嚴肅看待的一種情緒。[4]

相對地，探討文化記憶的研究，卻繼續由痛苦的回憶與失落來主導；在記憶研究和創傷理論（trauma theory）的緊密結合中，這種偏向尤其明顯。無可置疑地，創傷理論，以及與它相關的、對於見證和作證的強調，讓探討記憶和歷史的研究變得更豐富。[5]然而，創傷／見證模型的強烈影

1 近來關於拉丁美洲國家恐怖統治與記憶的研究，皆受到在納粹大屠殺的脈絡下發展出的創傷理論之影響。見 Temma Kaplan, “Reversing the Shame and Gendering the Memory,” *Signs* 28, no.1 (2002) ，頁 179-99，以及 Steve Stern, *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998* (Durham, Duke University Press, 2004)。

2 Anna Wierzbicka, “‘Happiness’ in cross-linguistic and cross-cultural perspective,” *Daedalus* (Spring 2004)，頁 34。

3 *Daedalus* (Spring 2004).

4 Julia Annas, “Happiness as Achievement,” *Daedalus* (Spring 2004)，頁 44-51。

5 主要論著包括 Cathy Caruth 編，*Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995)；Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995)；Shoshana Felman and Dori Laub, *Testimony: Crises of*

響，卻導致學者強調過去災難中受害者的苦難，這種強調經常模糊了其他形式的記憶。我在這篇論文中主張：研究文化記憶的學者，可以從情緒研究最近的發展學習；而且，特別是對於快樂回憶的思考，可以在許多討論記憶的學術文獻對於苦難的強調之外，提供另一種選擇。

當然，在當代文化理論中，對於創傷及其症狀的定義，有很重要的論辯。[6]但大致說來，探討創傷的諸理論，皆以過去——尤其是造成創傷的事件——對現在的影響做爲起點。創傷的特點在於其反覆的性質——亦即該事件以其原本的、不變的形式一再回返的持續性。[7]如果創傷被定義爲某過去事件如實地反覆出現於現在，那麼，精神受到創傷的人，便是「被一個意象或一樁事件纏住」。[8]所謂受到創傷，便是讓一個人的現在永遠地——而且痛苦地——被過去侵入。創傷理論有助於將痛苦或恐懼等情緒，解釋成尚未被「處理」的過去的症狀。[9]但是，在確認創傷爲這個時代的界定條件（defining condition）時，學者對於記憶的情緒（emotions of memory），以及對於過去與現在在記憶過程中的動態（dynamic），提供了大抵爲負面的理解。同樣地，這種情況也有其政治上合理的原因。創傷理論和見證批

Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History (London: Routledge, 1992) 與 Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001)。

6 最近有些研究一面運用創傷理論，同時也批評主流模型，並另闢蹊徑；例見：Ann Cvetkovich, *An Archive of Feeling: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures* (Durham and London: Duke University Press, 2003) 和 E. Ann Kaplan, *Trauma Culture: The Politics of Terror and Loss in Media and Literature* (New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 2005)。

7 Caruth, "Introduction"，收錄於 *Trauma*，Caruth 編，同前引之著作，頁 5。

8 同上。

9 關於「處理」（working through）創傷與「表現」（act out）創傷之間的差別，見 LaCapra，同前引之著作，頁 141-53 的討論。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

評（testimony criticism）假設見證者／批評者必然認同受害者，而受害者與加害者之間則有清楚的區別。如果主張種族滅絕、國家恐怖統治和其他壓制形式的故事，不僅包含負面的記憶與情緒，也包含正面的記憶與情緒，將引發難以處理的、關於過去的不公義之再現（representations）的倫理問題。

基於這個理由，我必須說明，當我在這篇論文中講到「快樂的回憶」時，我所指的並不是過去「眞實感受」的直接映現（這些感受很可能在當時便已經很複雜，並可能是矛盾或混雜的），而是以回顧的方式建構起來的、過去的再現。創傷理論與見證批評暗示主體是過去事件的受害者。但是，如果我們將主體理解爲以回顧的方式、懷著複雜的心情回憶其人生，同時感受到快樂與悲傷，我們便能將他們定位爲「作爲者」（agents），正在建構他們自己的歷史。講述生命故事中的快樂回憶，意味著主體可以選擇自己對於過去的感受，而且，這段過去不見得只能以痛楚和苦難來界定。就過去的災難或暴力而言，這並不會降低事件本身的殺傷力，也不會減輕加害者的罪過。但它確實在對於苦難和受害狀態的強調（盛行於創傷與見證批評）之外，提出了另一種選擇。

雖然我對於快樂的回憶的理解並不排除痛苦，但此理解確實轉移了焦點：從文化記憶對於**失去的**過去所懷的興趣，轉移到可能透過回憶過程而**獲取**或贏得的事物。*ganar* 這個西班牙動詞可以被翻譯成「獲取」與「贏得」，而第二個意義又連結到 *feliz*（快樂）的拉丁字根 *felix*（運氣）。根據達林．麥克蒙（Darrin M. McMahon）的說法，快樂與機會或運氣之間的關聯，可以上溯至亞里斯多德（Aristotle），而且，在英語和羅曼語系中，「快樂」（happy）這個字詞的各種語源都指出這種關聯。[10] 此外，我認爲快樂的回憶具有**政治**意義，而且這個意義不見得是反動的。長久以來，左派人

士都將快樂連結到一種天真而歡愉的歷史觀，泰瑞·伊格頓（Terry Eagleton）的評論文章概述了這種連結：

> 華特·班雅明（Walter Benjamin）曾說，驅使男男女女起義造反的，並不是夢想被解放的孫兒女，而是回憶被壓迫的祖先。未來的快樂遠景固然非常美好，但快樂是個軟弱無力的詞，就像假日野營一般，迴響著躁狂的笑容與五彩上衣，尤其是當它被拿來與痛苦的過去相比時——那種過去，正如馬克思（Marx）所言，有如夢魘一般沈甸甸地壓在倖存者的心頭。[11]

在對比「夢想被解放的孫兒女」和「回憶被壓迫的祖先」的二分法中，缺少的是快樂之歷史（a history of happiness）存在的可能性。述說快樂的回憶並不需要否認壓迫，也不需要「超越」或「放掉」過去。同樣地，在回憶過去所受到的壓迫時，也不見得要排除對於快樂與希望的記憶——有些記憶的方式可能會產生力量，並標誌著能動性（agency）。這樣的回憶不會使改變失去作用，反而可能成爲一種要素，以規劃不同的未來。快樂的回憶絕非得天獨厚者的特權；在支持被壓迫者的政治計畫時，這些回憶可能格外重要。

10 Darrin M. McMahon, "From the Happiness of Virtue to the Virtue of Happiness: 400 B.C.-A.D. 1780," *Daedalus* (Spring 2004)，頁 7。

11 Terry Eagleton, "Making a Break," *London Review of Books*, *28*, no.5 (March 2006)，頁 25。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

回憶與自傳

在這篇論文中，我所探索的是雷納多．阿里納斯的自傳《在夜幕降臨前》（*Antes que anochezca*）[12] 中的快樂回憶。這本書在紐約寫成；阿里納斯於 1980 年逃離古巴，不久後便定居紐約。《在夜幕降臨前》在作者於 1990 年自殺之後出版，敘述一個由國家迫害（包括強制的勞動營、監獄和酷刑）、流亡與愛滋病塑成的人生。但它也包含一些相當長的段落，描寫愛、家庭、友誼、男同志的性愛歡愉，以及童年的喜樂。在西班牙語系的酷兒研究中，阿里納斯的自傳已成爲許多書籍與文章的焦點。[13]《在夜幕

12 我的分析所依據的是西班牙文版：Reinaldo Arenas, *Antes que anochezca* (Barcelona: Tusquets, 2004)。文中引述的段落出自英譯本 *Before Night Falls* (London: Serpent's Tale, 2001)，Dolores M. Koch 譯，英譯的引文出處標示於圓括弧中，緊隨其後的方括弧則標示西班牙文版的原文頁數。

13 Emilio Bejel, "Arenas' *Antes que anochezca*: The Autobiography of a Gay Cuban Dissident"，收錄於 Susana Chávez-silverman 和 Librada Hernández 編，*Reading and Writing the Ambiente: Queer Sexualities in Latino, Latin American and Spanish Culture* (Madison: University of Wisconsin Press, 2000)，頁 299-315；Robert Richmond Ellis, *The Dream not of Angels but of Men: Homoeroticism, Gender, and Race in Latin American Autobiography* (Gainesville, University Press of Florida, 2002)；Brad Epps, "Proper Conduct: Reinaldo Arenas, Fidel Castro, and the Politics of Homosexuality," *Journal of the History of Sexuality*, *6*, no.2 (1995)，頁 231-83；Liliane Hassan, "'Antes que anochezca' (Autobiografia): una lectura distinta de la obra de Reinaldo Arenas"，收錄於 Ottmar Ette 編，*La escritura de la memories: Reinaldo Arenas: Textos, estudios y documentacón* (Frankfurt, Vervuert, 1991)，頁 165-73；Ricardo Ortíz, "Pleasure's Exile: Reinaldo Arenas's Last Writing"，收錄於 Elazar Barka 和 Marie-Denise Shelton 編，*Borders, Exiles, Diasporas* (Stanford University Press, 1998)，頁 92-111。Ruben Ríos Ávila, "Caribbean Dislocations: Arenas and Ramos Otero in New York"，收錄於 Silvia Molloy 和 Robert McKee Irwin 編，*Hispanïsms and Homosexualities* (Durham, Duke University Press, 1998)，頁 101-19；Benigno Sánchez-Eppler, "Reinaldo Arenas, Re-writer Revenant, and the Re-patriation of Cuban Homoerotic Desire"，收錄於 Cindy Patton 和 Benigno Sánchez-Eppler 編，*Queer Diasparas* (Durham: Duke University Press, 2000)，頁 154-82； Paul Julian Smith, *Vision Machines: Cinema, Literature and Sexuality in Spain and Cuba, 1983-1993* (London: Verso, 1996) 和 David Vilaseca, *Hindsight and the Real: Subjectivity in Gay Hispanic*

降臨前》也應該被放在更廣泛的文獻脈絡中考量：那是在西班牙語系的研究中，探討自傳與人生故事——包括**見證**（*testimonio*）這個拉丁美洲文類——的文獻。[14] 身爲受過教育的專業作家，阿里納斯並不符合約翰·比佛利（John Beverley）對於**見證**作者的定義：

> 在許多情況下，敘述者若不是功能性文盲（functionally illiterate），便是雖然識字，但並非專業作家；因此，**見證**的產生通常需要透過錄音，然後再由通常是知識分子以及記者的對話者謄寫並編輯口述內容。[15]

然而，基於某些理由，閱讀《在夜幕降臨前》時，必須參考探討**見證**的文獻。首先，希薇亞·莫洛依（Silvia Molloy）認爲：「一種強硬的見證立場，影響了西班牙語美洲的自傳式書寫。自傳作者即使不總是自認爲歷史學家……也將繼續把自己看成見證者。」[16] 其次，阿里納斯雖然不是文

Autobiography (Oxford: Peter Lang, 2003)。

14 例如 Syliva Molloy, *At Face Value: Autobiographical Writing in Spanish America* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

15 John Beverley, "The Margin at the Center: on Testimonio (Testimonial Narratives)"，收錄於 *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992)，Sidonie Smith 和 Julia Watson 編，頁 94。比佛利強調，**見證**的口述性（orality）對於其政治性質和迫切性來說是不可或缺的。就此而言，《在夜幕降臨前》相當有趣，因爲它一開始是口述內容的文字記錄。由於疾病纏身，阿里納斯將其回憶錄音，交予一位朋友謄寫成文字（頁 xii [11]）。根據 Liliane Hassan 的說法，他接著審閱這些文字記錄，並賦予它們文學的形式，Hassan，同前引之著作。如 Paul Julian Smith 指出的，這本書「企圖達到口語發聲的境地：侃侃而談、不受紀律約束、厚顏無恥地自我中心」。Smith，同前引之著作，頁 74。

16 Molloy，同前引之著作，頁 8。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

盲，但身爲男同志，在卡斯楚統治下的古巴遭受迫害、審查、逮捕和監禁，他卻以重要的方式佔據了「邊緣的」位置——那是比佛利等人認爲**見證**的主體所處的位置。《在夜幕降臨前》對於卡斯楚政權的激烈控訴，呼應著經常出現在**見證**中的「亟欲傳達消息的迫切感，以及壓制、貧窮、底層（subalternity）、監禁、爲生存而掙扎的問題」。[17] 第三，1980 年代和 1990 年代，左翼與新保守主義的知識分子關於眞實與**見證**的論辯，透露了《在夜幕降臨前》被接受的程度（特別是在美國）。做爲由酷兒撰寫的自傳文本，在拉丁美洲唯一的社會主義國家譴責國家壓制和對同性戀的憎懼，《在夜幕降臨前》尷尬地處於這些論辯的理念架構中。舉例來說，比佛利聲稱，阿里納斯的回憶錄被美國「那些亂扣別人共產黨帽子的人」讚譽爲「眞實而動人」。[18] 有些同情卡斯楚政權的批評家，則質疑阿里納斯證詞的正當性。這樣的批評引發了一些政治和倫理問題：對於在社會主義下被體制化的恐同心態，當左翼知識分子面對其證據時，會如何反應？[19]

雖然這篇論文並未將《在夜幕降臨前》當成**見證**檢視，但它的確指出這部自傳以哪些方式使這些論辯複雜化，而且，它也從**見證**批評中借用了一些洞識，包括朵利絲・桑莫（Doris Sommer）所聲稱的：**見證**中的自我（self），是個複數或集體的自我。[20] 某些探討自傳的當代理論，強調自傳

17 Beverley，同前引之著作，頁 94。

18 John Beverley, *Testimonio: On the Politics of Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004)，頁 x。阿里納斯一向直言不諱地批評 1980 年代的卡斯楚政權，而且，他的看法有時與一些公開表示憎惡同性戀的反共產主義名流並列發表。B. Ruby Rick and Lourdes Arguelles, “Homosexuality, Homophobia, and Revolution: Notes toward an Understanding of the Cuban Lesbian and Gay Male Experience: Part II,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, *11*, no.1(1985)，頁 131-2。

19 見 Smith，同前引之著作。

的主體透過回憶所進行的回顧式建構，這種強調也影響了我對於《在夜幕降臨前》的分析。尼可拉．金恩（Nicola King）繼安德魯．班傑明（Andrew Benjamin）的研究之後，指出在自傳的「詮釋的時間性」（temporality of interpretation）中，有三個階段：「（1）事件；（2）對於事件的記憶；（3）對於事件（的記憶）的書寫。」[21] 金恩區分「傳統的自傳」與「不會抹去記憶與書寫的主體的那種自傳」。前者保證讓讀者經由第二、三階段而通往第一階段——「事件」；但在後者中，三個階段之間可能會出現空隙和混淆：「書寫某個記憶可能會喚起另一個記憶」，同時，事件本身從來都不是「眞實的」（real），而總是虛幻的。[22]

我遵循第二種自傳的模型，將《在夜幕降臨前》解讀成一種多層的記憶過程，牽涉到在今昔之間來回往返的動作，並且避免通往單一的歷史眞相。這並不是說，《在夜幕降臨前》沒有道出一個重要的政治眞相——關於阿里納斯和其他男同志在卡斯楚的古巴所處的境況。但此眞相並不倚賴阿里納斯在其自傳中一五一十地重建其人生。這是我們要援用集體記憶與「複數的自我」（plural self）等概念之處。雖然《在夜幕降臨前》反映出阿里納斯的特定社會位置——身爲居住在哈瓦那（Havana）的白人藝術家——但它對性歡愉和壓制的敘述，卻也代表著一個複數的「我」，一種對於古巴男同性戀的、具抵抗性的集體記憶。作者以見證的方式，敘述卡斯楚統

20 Doris Sommer, "'Not Just a Personal Story': Women's *Testimonios* and the Plural Self "，收錄於 Bella Brodzki 和 Celeste Schenk 編，*Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography* (Ithaca and London, Cornell University Press, 1988)，頁 107-30。

21 Nicola King, *Memory, Narrative, Identity: Remembering the Self* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000)，頁 36。

22 同上。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

治下的古巴的性政治（sexual politics）；而我就是想在這種見證式敘述的脈絡之內，思考快樂的回憶在《在夜幕降臨前》中扮演的角色。

這篇論文主要並不從文本的內部運作（inner workings of the text）的觀點來探討《在夜幕降臨前》；這本書產生於更寬廣的文化與歷史脈絡，而我則從它與這些脈絡的關係來思考它。此處顯而易見的參考點，一方面是卡斯楚統治下的國家社會主義歷史和對於同性戀的壓制，另一方面則是古巴流亡者在美國的政治。評論阿里納斯的人，大多已將這些因素納入考慮，但在此，我將它們進一步擴展，以便思考情緒——尤其是快樂——在這兩種彼此競爭的政治體系中，所具有的不同政治意義。其他學者曾經從純粹文學的角度來詮釋阿里納斯，而我所提供的解讀，並不是要取代這些詮釋。相反地，我將運用現有的研究，從另一個角度看《在夜幕降臨前》——在這部自傳本身之中，以及在它之外，有其他種類的記憶論述和歷史論述，包括關於懷舊、創傷、流亡與哀悼的論述，而我從快樂的回憶與這些論述的關係來分析快樂的回憶。將焦點放在《在夜幕降臨前》這種文本中的快樂回憶上，可能會被詮釋爲迴避困難的政治與倫理議題，並試圖減輕歷史的重擔；儘管如此，我認爲探討快樂的回憶，可以提供一個不同而必然是政治的觀點，來看歷史和文化記憶。

快樂的童年

《在夜幕降臨前》使用了幾次**快樂**（*felices*）這個詞，本文一開始的題詞，即包含其中之一。但是，雖然這本書很少直接提到記憶中的快樂，這段文字的語氣和主題（歡愉、冒險、動物、鄉村生活，以及性發現的興奮）卻並不罕見。若將阿里納斯的自傳劃分成三階段——在革命前的古巴

鄉村度過的童年、在 1960 年代和 1970 年代的哈瓦那度過的成年，以及在邁阿密和紐約度過的最後十年（1980-90）——那麼在《在夜幕降臨前》中，最直接地被作者等同於喜悅和歡愉的，是第一個階段。自傳中對於童年的描述，充滿具有盧梭（Rousseau）風格的語句，提到親近自然[23]和一種前社會的（pre-social）自由感，尤其是性自由。這些連結特別重要，因爲阿里納斯（生於 1943 年）這段時期的人生完全發生在 1959 年的革命之前。

在描述他與叔叔羅貝托同行的這段故事中，阿里納斯明白地將快樂連結到性歡愉，然後再連結到鄉村家庭生活的日常活動。「我們全都非常快樂」的宣稱，在好幾個層次上發揮作用。一方面（請記得這部自傳是在美國寫成的），作者之所以強調這個快樂的時刻——發生在 8 歲的阿里納斯和他的成年叔叔之間的性歡愉，儘管是秘密的，但也是相互的、雙方同意的——可能旨在預防讀者將這次事件詮釋爲虐待兒童。誠如我將在下文更詳細討論的，阿里納斯曾公開批評美國的性道德觀，包括主流的美國男同志文化。此外，這段描述所出現的語境，是對於古巴鄉村背景中同志情欲（homoeroticism）之具體性的廣泛討論：阿里納斯透過他叔叔的例子說明他的重點，「我想，在鄉村，很少有男人不曾與其他男人發生過性關係」（頁 19[40]）。[24]

在此，快樂不僅是一種具有文化特定性的情緒，也是一種集體的情緒。阿里納斯聲稱，在那引發性興奮的騎馬經驗之後，感到「快樂」的不

23 關於在阿里納斯的整體書寫中、歐提茲所謂的 *eco-criture*，見 Ortíz，同前引之著作，頁 98-100 的討論。

24 有學者論稱，必須從男同性戀（male homosexuality）的古巴／拉丁美洲意義之脈絡來了解阿里納斯，而不能從英美對於同志（gayness）的建構來了解他。特別見 Epps，同前引之著作；Smith，同前引之著作；以及 David Vilaseca，同前引之著作。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

只是他和叔叔，也包括他的嬸嬸。然而，聲稱集體的過往感受，並不表示那種情緒是透明的、自然的或相互的。如果說，阿里納斯和他叔叔基於共享的（儘管並非平等的）性接觸，而享受一種隱藏的快樂，那麼卡洛萊娜嬸嬸的快樂顯然十分不同。她的快樂是一種以無知爲基礎的幸福。在這個故事中，男人的快樂來自秘密的性行爲中的同謀關係，女人的快樂則來自故事所暗示的、她們在性方面的純眞與無知。因此，這段描述所指向的快樂之政治（politics of happiness），不僅是性的政治，也是性別政治；它與婦女在此自傳中的整體定位一致。雖然阿里納斯一度宣稱，在卡斯楚的統治下，婦女和男同志受到相同的壓制（頁 151-2[177-8]），但婦女出現在其自傳中的方式，通常是要突顯敘述者和其他男性角色的情緒和命運，而非婦女自己的情緒和命運。[25]

阿里納斯一再回到快樂童年的主題。當作者的祖母去世時，他已長大成人，住在哈瓦那，歷經古巴安全部隊多年的迫害；而在回憶祖母之死時，他深深思索這位老婦人所代表的一切：「我看著那張臉——整個充滿巫婆、鬼魂和精靈的時代，將隨它消逝，我的整個童年、我生命中最好的部分，將隨它消逝——我想哭泣，但哭不出來。」（頁 229[253]）這段話連結三個不同的時間範圍：阿里納斯兒時與祖母的關係；在他於哈瓦那度過的成年期間，祖母的死亡；以及當他在流亡中瀕死時，在人生末尾書寫／回憶的時刻。這些對於「我生命中最好的部分」的回憶，顯示記憶是多麼複雜的過程，經由這個過程，情緒在時空中旅行（在這個例子中，情緒穿過

25 隨著自傳的內容進展，婦女在性方面變得愈來愈自主。前幾章裡，阿里納斯家中的婦女總是關聯到性壓制與挫折，但在接近書末處，作者遇見一名婦女，其性欲比起作者有過之而無不及（頁 226[250-1]）。在對於《在夜幕降臨前》的諸分析中，唯一被詳細描述的是阿里納斯的母親。特別見 Epps，同前引之著作；以及 Vilaseca，同前引之著作。

如自傳所記錄的生命旅程的隱喻過程），同時受到精神過程（psychic processes）與物質環境（包括政治和社會關係）制約。

由於《在夜幕降臨前》寫成於阿里納斯人生的黃昏，因此作者對快樂童年的回憶，也許可以被理解爲一種自傳的策略：這些回憶帶著敘事向前發展，並爲飽受病痛和憂傷折磨的作者提供情感上的支持。在此過程的一個虛構例子中，麥克蒙舉塞繆爾．貝克特（Samuel Beckett）《快樂的日子》（*Happy Days*）的主角爲證——在沮喪灰心的時刻，這位主角藉由對於快樂的回憶，以及知道還有更多的快樂時光將來臨，而得到慰藉。[26] 麥克蒙認爲快樂的回憶是「慰藉」的根源，我想從他的觀念更進一步，提出另一個更積極的觀念：回憶快樂的時光是一種生存的形式，它確認了處於現在的自傳主角所具有的政治能動性。回到將記憶視爲多層過程的觀念，《在夜幕降臨前》中的童年回憶，不僅從接近死亡的位置往回移動，也穿過後來關於流亡和政治迫害的成年記憶。尤蘭達．皮爾斯（Yolanda Pierce）研究曾經當過奴隸的安妮．柏頓（Annie Burton）的自傳，她指出：許多出現在南北戰爭之後、對於美國奴隸制度的記述，都具有她所謂的「奇怪的特徵」，亦即追憶「快樂的」時光：

> 也許下述事實可以解釋這種狀況：這些敘述者有許多在黑奴解放時仍是孩童，對於奴役只有相當溫和的個人經驗。然而，我堅持主張，有些作者是刻意運用這種手法，來對付奴隸制度縈繞不去的影響的殘暴折磨，以便維持對未來充滿希望的假象。[27]

26 Darrin M. McMahon, *Happiness: A History* (New York, Atlantic Monthly Press, 2006)，頁 462。

27 Yolanda Pierce, “Her Refusal to be Recast(e): Annie’s Burton’s Narrative of Resistance,” *The Southern*

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

這個「手法」強調主體在面對過去的迫害時所具有的能動性。

對於描述快樂童年的故事，我比較同意皮爾斯的理解，而不贊同另一些人將這類故事詮釋成天眞地把過去理想化。舉例來說，艾密利歐・貝傑（Emilio Bejel）在討論《在夜幕降臨前》時，寫道：「這個鄉村的完美典型——快樂的地方，和諧而沒有偏見——顯然是一種牧歌式的理想化作法。這個男孩小時候在鄉村遭受的苦難，根本不能被形容爲快樂、自由或和諧。」[28] 貝傑特別提到出現在某一章開頭的省思，在這一章裡，阿里納斯記述他的家庭遷移到鄰近城市奧爾金（Holguín）的經過，當時他約莫 12 歲。阿里納斯寫道：「這也許是我們極度貧窮而孤立的時期的結束，但也是一種著魔、狂喜、神祕和自由的體驗的結束——我們永遠不會再發現這種體驗，尤其是在奧爾金這樣的城鎮。」（頁 33[55]）根據貝傑的看法，「儘管他兒時在鄉村遭受各種苦難，一旦遠離那個環境，主角——敘述者便透過以懷舊來過濾往事的方式，將他在鄉村度過的童年（至少其中一部分）理想化」。[29] 貝傑將快樂童年的再現，詮釋成對於負面記憶的「過濾」，但阿里納斯提到「貧窮和孤立」，並且在後文提醒讀者：在卡斯楚之前，古巴曾處於另一個獨裁者富爾亨西奧・巴蒂斯塔（Fulgencio Batista）的掌控中（頁 275-6[295]）——這些內容正瓦解了貝傑的詮釋。貝傑暗示，懷舊必然是一種理想化的記憶形式，因而也是一種保守的記憶形式；相反地，我認爲懷舊應該被理解爲甜苦參半的感受：一種複雜的情緒與多層的記憶過程。懷舊並不一定代表將往事理想化，而是將情緒張力融入記憶本身之中。

Literary Journal, 34, no.2 (Spring 2004)，頁 12，註 1。

28 Bejel，同前引之著作，頁 303。

29 同上，頁 304。

懷舊：哀悼與快樂

做爲一部在流亡期間寫成的自傳，《在夜幕降臨前》經常被詮釋成與懷舊相關的作品，而懷舊這種記憶形式，常被連結到流亡者的境況。[30] 做爲一個概念，懷舊已受到許多負面的評論。有時候，它被連結到一種淨化的、不帶罪惡感的、面對過去的態度——在這種態度中，個人和群體免除了自己必須爲歷史的恐怖而負起的責任；[31] 或者，它被連結到一種政治上的反動心態：依戀著經過粉飾的「往日美好時光」——套用拉菲爾．塞繆爾（Raphael Samuel）的話：「這個當代的用語相當於馬克思所謂的『虛假意識』（false consciousness），以及存在主義者所說的『錯誤信念』（bad faith）。」[32] 文學批評家思薇拉納．柏茵（Svetlana Boym）爲懷舊提供了比較複雜的理解，區分「返歸性懷舊」（restorative nostalgia）與「反思性懷舊」（reflective nostalgia）：前者透露出一種排外主義的保守計畫，後者則較具自我批判性，帶有幽默與反諷的色彩。[33] 柏茵試圖尋回懷舊的正面意義，我雖然贊同她的努力，卻擔心她的模型爲了擁護「好的」（亦即反思的）懷舊形式，而將其老舊的、「壞的」聯想吸取出來，加在「返歸的」懷舊形式上。我認爲，在《在夜幕降臨前》中，懷舊同時以「返歸」和「反思」的形式出現，這兩種形式以辯證的方式運作，而非截然對立。

阿里納斯曾敘述，警察在 1960 年代晚期沒收他的小說《向海道別》

30 "Nostalgia"（懷舊、鄉愁）這個字的起源特別與 exile（流亡、放逐）有關。見 Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2001)，頁 xiii-xiv。

31 同上，頁 xix。

32 Raphael Samuel, *Theatres of Memory* (London: Verso, 1994)，第 1 卷，頁 17。

33 Boym，同前引之著作，頁 49。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

（*Otra vez el mar*；*Farewell to the Sea*）[34]；在這段敘述中，出現了一個辯證的例子。阿里納斯回想自己在失去小說時所感到的絕望，形容這部小說是「我偉大的復仇行動之一」（頁 121[145]）。他在卡斯楚統治下受到 10 年的政治壓制，這部小說不僅寫於這段期間，也是爲了對抗此壓制而寫：「我所有的憤怒都表達在那部小說中。」（頁 121[145]）阿里納斯一面爲失去的手稿而悲傷——他將此感受比作爲失去鍾愛的孩子而哀悼——一面決定必須重寫它。過了兩年，當他再度完成手稿之後，阿里納斯與朋友回到吉巴拉（Gibara）的海灘，那是年幼的阿里納斯初次見到海的地方。在那裡，他大聲朗讀小說中最「狂暴」的詩章。於是，這部自傳立即轉變成對於阿里納斯童年的吉巴拉之省思：

> 當時，吉巴拉是我們島上最有活力的城鎮之一，到處都是漁夫、觀光客、旅館、華廈，以及有美麗的彩繪玻璃的教堂。人們在建造於較高岩石上的大廳裡跳舞，年輕男子從那些岩石躍入水中，粼光閃閃地浮出水面，再回到舞蹈中。那座城鎮怎麼了？它完全被摧毀、遺棄。泥沙侵入港口；太久沒有人去疏浚它。船隻都不見了，沙也從海灘上消失；只剩岩石和海膽。（頁 122-3[146]）

這段描述充滿保守的懷舊意味，它回憶想像中的、牧歌般的過往年代

34 1960 年代初期，阿里納斯在古巴出版了一本小說（*Celestino antes del alba*；英譯本書名爲 *Singing from the Well*），當時，卡斯楚政權的迫害尚未迫使他秘密地寫作，藏匿其手稿，並將它們偷渡出國以求出版。這些情況導致他失去許多作品，被迫重寫它們。如 Smith 指出的：「《在夜幕降臨前》不僅厚顏無恥而露骨地敘述性事，同時也記錄了同樣執迷而反覆的書寫過程：阿里納斯注定要持續不斷地重寫失落或被沒收的手稿。」同前引之著作，頁 74。

（身為貧窮的孩童與青少年，阿里納斯本人當然只能從一段距離以外經驗這個年代）。這番回憶忽視了某些殘暴的現實（此指經濟上的剝削和種族歧視；在巴蒂斯塔的統治下，古巴的旅遊業便建立在經濟剝削和種族歧視的基礎上）。並沒有跡象顯示阿里納斯不知道這些不公義的狀況：在自傳的別處，他直接提到巴蒂斯塔統治下的壓制。然而，彷彿是在這段多年後寫於紐約的簡述中，阿里納斯將革命前古巴之再現——那是一種陳腐的、反卡斯楚的再現，令人聯想到保守的美國古巴流亡社群的「返歸性」懷舊——納入對於其童年海灘的個人記憶中。

然而，緊接著這個牧歌般的圖象，自傳內容轉入一個較「反思性」的懷舊模式：

> 當我們朗讀小說時，幾個年輕小夥子走過來；他們和我記憶中兒時遇到的小夥子一樣美麗，走在吉巴拉的防波堤上。這些年輕人的衣衫看起來確實比較襤褸一點，而且他們把身上穿的褲子改裝成泳褲，穿著游泳。很自然地，悉藍・普拉多（Hiram Prado）和我在朗讀小說後，便享受他們的陪伴。（頁 122[146]）

依照柏茵的見解，這樣的懷舊顯示出對於殘跡的興趣，[35] 甚至在殘跡中獲得樂趣。如果說，阿里納斯和朋友所「享受」的年輕男子，比阿里納斯記得在年少時遇到的小夥子更「衣衫襤褸」的話，此衣衫襤褸的印象其實讓性經驗變得更美好。阿里納斯不僅描述想像中前卡斯楚時代的吉巴

35 Boym，同前引之著作，頁 41。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

拉，也描述它在1970年代的毀壞；藉由這麼做，他同時在兩種背景的對照下突顯他的性叛逆：一是壓制性的卡斯楚政權，一是他認爲邁阿密的古巴流亡社群所展現的**大男人氣概**（*machismo*）。藉由融合「返歸性」和「反思性」的懷舊，這段描述打破了當代古巴歷史的兩種版本——「卡斯楚主義」的版本和「反卡斯楚主義」的版本——之間的簡單區分。

根據康斯坦丁・塞德基斯（Constantine Sedikides）、提姆・懷茲舒特（Tim Wildschut）和丹尼斯・貝登（Denise Baden）等心理學家的看法，過去300年來，關於懷舊的觀念，已經「從腦疾和絕望等概念上的低點，轉變爲正面情緒性（positive emotionality）和快樂等概念上的高點」。[36] 這些作者指出，到了20世紀，出現一種傾向：人們若不是將懷舊定義爲某種與憂鬱、失落、悲傷甚或沮喪連結在一起的負面事物，[37] 便是把它定義成將一切痛苦痕跡從過去剝除的記憶形式。塞德基斯等人提出另一種對於懷舊的理解：它強調懷舊具有「苦甜參半」的成分，[38] 其中包含正面的感受。他們對於懷舊的理解強調兩個重點：首先，懷舊不僅是一種記憶形式，也是一種**情緒**；其次，懷舊牽涉到懷舊者心中的今昔對比。

塞德基斯等人將自傳的記憶理解爲一種渴望統合的自我感與認同的記憶；他們寫道：「透過懷舊而將過去的人生片段組合起來，藉由這麼做，一個人可以獲得更強的自我感，一種愈來愈統合的自我。」[39] 我並不同意

36 Constantine Sedkides, Tim Wildschut 和 Denise Baden, "Nostalgia: Conceptual Issues and Existential Functions"，收錄於 Jeff Greenberg 編，*Handbook of Experimental Existential Psychology* (Guildford Publications, 2004)，頁 201。

37 同上，頁 201-2、204。

38 同上。

39 同上，頁 206。

這種見解。此外，雖然他們不認爲懷舊是不帶痛苦的過去，這些作者卻傾向於將懷舊詮釋成逃避現實的形式：「懷舊使人能夠訴諸輝煌的過去，藉以逃離目前的平庸。」[40] 儘管如此，我發現他們的研究有助於提出另一種懷舊的定義，它強調記憶是情緒的過程，需要現今的能動性，並突顯懷舊所引發的正面感受。[41]

當阿里納斯以懷舊的口吻描寫吉巴拉時，他既未渴望「統合的」自我感，也沒有「逃離」他從事書寫的當下時刻。在接近自傳末尾之處，他意識到懷舊的危險拉力——將人拉進自我滿足之中。1980 年，隨著大批從馬利爾港（Mariel）遷離的移民，阿里納斯幸運但辛苦地逃出古巴。在那之後，他記得自己抵達邁阿密，並找到一個「缺乏一切神秘的塑膠世界」。（頁 292[314]）他寫道：「沒過多久，我便開始想念古巴，想念老哈瓦那，但我充滿憤怒的回憶，比任何懷舊之情都要強烈。」（頁 293[314]）對於吉巴拉海灘的多層記憶，提供了一種理解懷舊的方式：懷舊並不是憤怒的相反，而是一種將「充滿憤怒的回憶」納入其中的記憶形式。做爲透過層層回想而喚起的記憶位址，吉巴拉的海灘完整地傳達了懷舊的矛盾心情，並爲性／政治的雙重逾越行動提供了場所。做爲苦甜參半的記憶與情緒形式，懷舊同時納入哀悼與快樂。在《在夜幕降臨前》中，它並不代表天眞的理想主義或逃避現實，而可以被看成一種抵抗的形式，如同性與書寫一般。

歷史與快樂

分析快樂回憶的政治向度，必須將快樂本身不斷改變的歷史意義納入

40 同上。
41 同上，頁 202。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

考慮。[42] 我將在這一節提出，《在夜幕降臨前》中的各種歷史與地理／文化變動——從鄉村到城市，從革命前的古巴到革命中的古巴，以及最後，從古巴到美國——以哪些方式形塑快樂的回憶。對於阿里納斯自傳中的快樂回憶，有一種理解方式是：回憶是一種反應，用以對抗在古巴國家社會主義**與**美國資本主義之下，關於快樂的霸權觀念。

在美國，快樂這個觀念深植於憲法本身（就在那保障「追求快樂」〔pursuit of happiness〕之權利的著名條款中）。不同於美國的情況，快樂與古巴革命並沒有明顯的關聯，更廣泛地說，它與社會主義諸理論也沒有明顯的關聯。根據麥克蒙的研究，馬克斯和恩格斯（Engels）很少在其作品中直接提到快樂；雖然如此，我們卻可以從他們的歷史、經濟、勞動和社會理論，更廣泛地了解他們對這個概念的理解。根據馬克思主義的理念，「快樂」至少包含兩個要素：首先，個人的快樂決定於集體的快樂；其次，人類快樂的基本條件是廢除私有財產，並讓工作者免於異化的勞動（alienated labour）。因此，在馬克斯和恩格斯的理論中，快樂與其說是一種感受，不如說是共產主義本身的自然結果。馬克思對比「快樂的眞實形式」與精神快樂的「假象」——前者將隨共產主義而降臨，後者則與宗教結合在一起。[43]（相對地，佛洛依德將宗教和蘇維埃社會主義都連結到假象，並進一步推論它們與限制人類的快樂有關。）[44]《大蘇維埃百科全書》（*The Great Soviet Encyclopedia*）中有一段文字，幫助我們深入了解國家社會主義之下的

42 關於概括性的綜述，見 V. J. McGill, *The Idea of Happiness* (New York: Frederick A. Praeger, 1967)；以及 McMahon, *Happiness*, 同前引。

43 McMahon, *Happiness*, 同前引，頁 388-405。

44 Sigmund Freud, "Civilization and Its Discontents"，James Strachey 譯，收錄於 *The Penguin Freud Library, 12* (London, Penguin, 1985)，頁 273-303。

快樂的理想（the ideal of happiness）：「透過認眞負責地服務人民，並透過試圖轉化社會的革命奮鬥，以實現共產主義的理想，並爲所有人類追求更好的未來；人的生命充滿更高的意義，並獲得他感覺爲快樂的深刻滿足。」[45] 根據麥克蒙的研究，在蘇維埃的宣傳中，史達林本人被描述成「人民的快樂」和「快樂的建構者」。[46]

研究古巴革命的學者，對於古巴在 1960 年代和 1970 年代的「史達林化」（Stalinization）——包括史達林的領導典型對卡斯楚的影響——有重要的辯論。根據布萊得・艾普斯（Brad Epps）的說法，卡斯楚雖然承認史達林的錯誤，但仍在某些方面模仿這位蘇維埃獨裁者的領導作風。[47] 好幾位批評家將古巴體制化的恐同心態，部分歸因於蘇聯的影響，同時承認從革命前的古巴傳承下來的**大男人氣概**也是原因之一。[48] 因此，在這段對於快樂與國家社會主義的簡短討論中，我認爲蘇聯與古巴有些相似處，而不是古巴精確地複製了蘇維埃的系統。[49]1960 年代與 1970 年代的古巴革命領導者，一心想要透過個人犧牲和集體努力，建構新社會和「新男人」（套用切・格瓦拉〔Che Guevara〕的名言）。正如艾普斯所論，1960 年代的新革命論述超越了勞動與公民權的領域，以便含括關於性、歡愉和欲望的嚴格觀念。[50] 在這方面，古巴的情況與上述的集體快樂的蘇聯模型，有類似之處。

45 McMahon, *Happiness*, 頁 388-9。
46 同上，頁 402-3。
47 Epps，同前引之著作，頁 262。
48 同上，頁 241。
49 一部全面性的、古巴革命期間的「快樂」歷史，將必須包含對於重要著作、演說和政策的分析；這樣的分析超出本文以《在夜幕降臨前》爲焦點的討論範圍。
50 Epps，同前引之著作，頁 237、242。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

原本支持革命的阿里納斯（革命爲他提供了新的讀書機會，否則，身爲貧窮的鄉下人，他不可能在 1959 年之前享有這些機會），很快便發現他的理念與性實踐讓他成爲一個反革命分子。分析阿里納斯的論述，大多強調兩件事之間的關係：一是卡斯楚的社會主義計畫的**大男人氣概**，尤其是「新男人」的建構，一是對於同志和異議知識分子的迫害。[51] 然而，我認爲我們可以擴展這種分析，以納入快樂的觀念。《在夜幕降臨前》描述童年的快樂回憶和大量的性冒險，解讀這些內容的一種方式，是將它們視爲對某種國家社群模型的抗議，這個模型要求人們犧牲個人的「非革命的」歡愉，包括同性戀關係和不被國家認可的書寫活動。這種解讀方式也有助於解釋反覆出現於《在夜幕降臨前》中的、大自然與古巴鄉村的形象。伊恩．藍斯頓（Ian Lumsden）指出：「從革命一開始，卡斯楚便強調鄉村和農耕工作——由都市人和農村居民肩並肩地完成——的救贖性質。他顯然相信，**男同性戀**（*maricones*）不可能產生自嚴酷的環境——這種環境孕育出古巴雄赳赳的**農夫**（*campesinos*）。」[52]《在夜幕降臨前》描述鄉村少年的性愛，對象包括其他男孩、成年男子和動物。這些段落顯示事實與卡斯楚的想法背道而馳，換句話說，鄉村是同性戀欲望與活動的優位場址（privileged site）。《在夜幕降臨前》中，革命前的鄉村——令人聯想到未馴服的自然與性欲——與阿里納斯和其他人被送去的農場（做爲提高糖產量的全國運動的一部分）恰成對比。但是，即使在強制勞動營的恐怖圖象當中，作者也從未錯過任何能介紹男性集體性交場景的機會。阿里納斯看出

51 特別見 Epps，同前引之著作。

52 Ian Lumsden, *Machos, Maricones and Gays: Cuba and Homosexuality* (Philadelphia: Temple University Press, 1996)，頁 67。

政治壓制與性歡愉之間的複雜關係，指出在卡斯楚統治下，對於同志的迫害其實增加了男同志之間的性活動（頁 107[132-3]）。[53]

因此，如果古巴代表一個性壓制與機會的弔詭空間，在阿里納斯看來，美國也含有它自己的矛盾。麥克吉爾（V. J. McGill）研究從亞里斯多德與柏拉圖到 20 世紀的西方哲學中的快樂觀念。他概述資本主義的發展以哪些方式改變了對於快樂的歷史性理解，特別是在戰後美國的「富裕社會」中，人們愈來愈常從奢華享受與消費品的角度來定義快樂。[54] 阿里納斯並未忽略這種關聯。他譴責自己在 1980 年抵達邁阿密後遇到的、貧瘠而令人沮喪的美國消費資本主義文化。舉例來說，對於阿里納斯的最後一部小說，里卡多・歐提茲（Ricardo Ortíz）寫道：「我想，我們可以合理地將《看門人》（*The Doorman*）有限的藝術成就描繪成一種症狀：阿里納斯似乎覺得，所有在文化上與經濟上被同化的『美國人』——無論他們是不是古巴人、是不是酷兒——都以令人窒息的方式，在商品的基礎上追求快樂（也就是說，儘可能地擴展歡愉）。」[55] 對阿里納斯來說，在邁阿密這個地方，「人們執迷於讓事物發揮效用、講求實際，執迷於賺許多錢——有時是因爲害怕挨餓；這種執迷取代了生命感，以及最重要的，歡愉、冒險和不敬的感受」（頁 292[313]）。在他最常被引述的一段話中，阿里納斯在抵達佛羅里達不久後宣稱：「共產主義體制和資本主義體制的差別在於，雖然兩者都會狠狠踢你一腳，但在共產主義體制中，你必須鼓掌，而在資本主

53 關於《在夜幕降臨前》中壓制與歡愉之間的關係，見 Sánchez-Eppler（同前引之著作）與 Vilaseca（同前引之著作）的分析。

54 McGill，同前引之著作，頁 250-7。

55 Ortíz，同前引之著作，頁 97-8。

see more please visit: https: / / homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

義體制中，你可以尖叫。我來這裡便是爲了尖叫。」（頁 288[309]）

在某種程度上，《在夜幕降臨前》可以被理解成一種「尖叫」，以對抗社會主義的古巴與資本主義的美國對於快樂的種種限制。儘管阿里納斯亟欲逃離右派與左派的政治標籤（頁 301[322]），下述說法卻是天眞而不正確的：《在夜幕降臨前》是政治上中立的文本，它避免受到意識形態的影響——無論是來自卡斯楚的古巴，還是雷根的美國。然而，若將這本書解讀爲同時拒絕唯物主義**與**物質主義對於快樂的抹除，卻能讓我們在兩種詮釋（若不是把它當成對抗極權主義、呼求自由的作品，便是視之爲誇大其辭的、反對古巴共產主義的冷戰論辯）之外，有了另一種選擇。《在夜幕降臨前》中的快樂童年回憶和性冒險，不見得反映了阿里納斯在當時的「眞實感受」。事實上，它們證明了快樂的定義是經過建構與爭議的，以及作者不願意在任何意識形態系統之下屈從對於歡愉的限制性見解。就這個意義而言，《在夜幕降臨前》拒絕接受過度簡化的區分：一方是由邊緣的拉丁裔美國人所寫的進步文本，另一方則是反動的反共產主義論證；在關於眞實與**見證**的論辯中，某些調停的說法便隱含了這種區分。

記憶與快樂

在《文明及其不滿》（*Civilization and Its Discontents*）中，佛洛依德討論到快樂，堅持快樂和其他情緒的主體性：「無論我們如何驚駭地畏懼某些境況——像是古代囚奴的境況、30 年戰爭期間農民的境況、異端裁判所（Holy Inquisition）的受害者的境況、等待大屠殺的猶太人的境況——我們仍然不可能切身體驗這些人內心的感受。」[56] 他人感受之不可知性，尤其是附著於**歷史**事件的情緒之不可知性，帶領我們回到這個問題：在快樂的回

憶中，過去與現在有何關係？我在前文已論稱，我們不該將這些回憶解釋成過去的快樂之直接映象，而應該將它們詮釋爲生命故事中過去與現在的對話；它們是一個建構過程的一部分——透過歷史、記憶和情緒的交互作用，以自傳的方式建構人生。在一段對於強制勞動營的回憶中，阿里納斯強調這種交互作用。他環顧與自己並肩工作的年輕新成員，說道：「看他們在那裡，也許比看我自己還要可悲，因爲我已經活過幾年輝煌的歲月——即使是地下的；但那些 16、7 歲的年輕男孩，卻被當成野獸看待，沒有可希冀的未來，也沒有可回憶的過去。」（頁 129[154-5]）阿里納斯知道，這些年輕男孩，大多數可能永遠沒有機會公開講述他們在勞動營的經歷，因此在這裡，他代表著在卡斯楚統治古巴的頭 20 年間，男同志所共有的集體回憶。

在但丁的《地獄》中，芙蘭契絲卡（Francesca）聲稱，她對於「曖昧欲望」（dubious desires）的回憶，帶來了現今的痛苦（見第二段題詞）[57]；與此不同的是，在《在夜幕降臨前》中，快樂的回憶可以成爲靈感的來源，象徵著能動性而非認命。我在解讀阿里納斯的自傳時提到《地獄》，這並非偶然，因爲這部自傳充滿《神曲》的典故。在時間和空間上，這本書將阿里納斯的人生呈現爲一個穿越天堂、煉獄和地獄的環形旅程。那些描述童年的篇章——關於自然、母親與祖母、巫術與魔法——宛如一座秋天降臨前的花園；而成人的性冒險場址——像是派恩斯島（Isle of Pines）的海灘，在那裡，「所有的年輕人都想做愛，隨時有數十人準備進入樹叢中」（頁

56 Freud，同前引之著作，頁 277。

57 Dante Alighieri, "Inferno," *The Divine Comedy* (Princeton University Press, 1989)，Charles S. Singleton 譯，頁 55。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

119[92]）——則被比作天堂。**天堂**（*Paradiso*）也是阿里納斯的導師荷西・雷薩馬・利馬（José Lezama Lima）所寫的小說名稱。阿里納斯形容這本書「明顯地展現同性戀特質……在意象上格外複雜而豐富……具有別致而獨特的古巴……拉丁美洲風味」（頁 84[110]）。在自傳中，還有一位同性戀古巴作家，維吉里歐・皮內拉（Virgilio Piñera），以導師和嚮導的姿態出現。如同桑契斯－艾普勒（Sánchez-Eppler）所指出的，相對於阿里納斯自比的但丁，皮內拉扮演著《神曲》中維吉爾（Virgil）的角色，「陪伴他度過從古巴的地獄到古巴的地獄的旅程」。[58]

與地獄關聯最明顯的時間與地點，是阿里納斯在 1974 到 1976 年被拘禁的監獄。同性戀者（*locas*- 意指「皇后」或「仙女」）被關在監獄的地下室，阿里納斯形容它是「地獄的最後一環」（頁 206[181]）。另一個宛如但丁描寫的地獄的地方，是他的朋友拉薩羅（Lázaro）在紐約被送進的精神病院（頁 307-8[338]）。地獄與古巴和疾病的雙重關聯，也可以透過阿里納斯對愛滋病的詮釋看出蛛絲馬跡；他認爲愛滋病是「惡魔」的完美形式，與其說它是一種疾病，不如說它是一個「國家的秘密」（頁 xvi-xvii[15]）。阿里納斯後來寫道，性歡愉受到魔鬼——「一切美麗事物的敵人」（頁 194[218]）——的懲罰；基於這點，我們可以順理成章地將卡斯楚詮釋爲魔鬼本身。在自傳近末尾處，作者明白寫出地獄與古巴之間的關聯。阿里納斯對於邁阿密如鬼魂般的氣氛感到絕望，因而公開宣稱：「如果古巴是地獄，邁阿密便是煉獄。」（頁 293[314]）如同魯本・里奧斯・艾維拉（Ruben Ríos Ávila）繼愛德華・薩伊德（Edward Said）之後所論稱的：一切的流亡都是「一種中介

58 Sánchez-Eppler，同前引之著作，頁 176。

的、煉獄的中間狀態（in-betweenness）」。在貝傑看來，阿里納斯的所有作品都位於一個「中間的」地帶。[59]

從流亡的處境回憶古巴，這些回憶經常透過夢來呈現（「夢」是《在夜幕降臨前》最後一章的標題）。就像超自然的力量一般，夢模糊了小說與現實、過去與現在之間的界限。如同歐提茲所指出的，《在夜幕降臨前》有兩個最早的回憶：關於一個赤條條的兩歲小孩在吃土的回憶，揭開了第一章的序幕；而在最後一章開頭，則有個被一張巨嘴追逐的惡夢。最後一章也記錄了另一個夢，那是阿里納斯被診斷出愛滋病之前不久，在邁阿密海灘上做的夢，這個夢重複出現了好幾個晚上：

> 我置身於一個非常大的、充滿糞便的浴室，而且必須睡在那裡。環繞在我周圍的是幾百種稀有的鳥，牠們舉步維艱地移動著。那些可怕的鳥兒不斷飛進浴室，數量愈來愈多，逐漸封閉了所有可能的出路；整個地平線都佈滿了鳥；牠們有點像金屬，發出單調的噪音，聽起來像嗡嗡作響的警鈴。突然間，我發現那些鳥全都設法進入了我的腦中，而我的大腦不斷腫脹以容納牠們。隨著牠們進入我腦中，我也逐漸變老。當我在邁阿密時，這個惡夢接連出現了好幾個晚上，每次我都渾身汗濕地醒來。（頁313[337]）

在先前的夢境中，鳥代表自由與喜悅，而在這個有如希區考克（Hitchcock）驚悚片《鳥》（*The Bird*）的景象中，牠們是陌生的、壓迫的、具

59 Ríos Ávila，同前引之著作，頁103；Bejel，同前引之著作，頁304。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

威脅性的。在古巴，**鳥**（*pájaro*）這個字也有「男同性戀」（poof, faggot）的意思。（阿里納斯頭一次聽到自己的同性戀傾向被大聲說出，是在他十幾歲的時候，一位同班同學告訴他，他是個**鳥**。）（頁 38[61]）因此，這個夢裡的景象，融合了關於同志性愛與監獄的回憶。充滿糞便的浴室不僅讓人聯想到哈瓦那的流動式男廁——阿里納斯和朋友在那裡進行集體性交（頁 96[122-3]）；也讓人聯想到監獄的廁所——在那裡，「你不可能……而不讓自己的雙腳和腳踝沾滿大便」（頁 180[205]）。追逐阿里納斯、最後進入他腦中的噪音，也讓人想到監牢：「彷彿所有折磨了我一輩子的噪音，全都湧入那個地方，而我是個囚犯。我絕不可能逃得出去。」（頁 180[205]）

反覆出現的夢魘通常與創傷有關，尤其是對於曾經在政治監獄或集中營裡飽受凌虐的人來說。正如勞德瑞（Dori Laub）所寫的，打破這些夢魘之掌控的方式之一，是透過見證：亦即設法對一個受到信賴的證人敘述恐怖的回憶。[60] 當阿里納斯為朋友安東尼奧・瓦利（Antonio Valle）逐字記錄他的自傳時，我們可以說，他找到了一個見證其創傷的證人，因而能夠開始處理它。但是，阿里納斯的自傳中有個複雜的狀況；這些夢魘並不是藉由談論與處理過去而結束，而是透過超自然力量的介入。一旦回到紐約，阿里納斯上床睡覺，預期惡夢會回來，但卻聽到床頭櫃上的玻璃爆破的聲響。他寫道，那玻璃是「來自陰間諸神的訊息」（頁 314[338]）。

阿里納斯想像那爆破的玻璃是月亮、他的母親、自他有生以來一直看顧與保護他的女神。她的毀滅將為他的死亡、日暮、以及書寫和生命本身的終結開路。如果月亮令人聯想到光和天空，因而聯想到天堂，那麼死亡

60 Felman 和 Laub，同前引之著作，頁 88-91。

似乎標示著地獄。然而，當我們解讀最後一章的最後一句——「夜晚降臨了」——卻不能不提到一個稍早的、對於奧爾金市的回憶：「在那棟房屋裡——充滿被拋棄的婦女，還有一對懷著些許怨忿的老夫婦——我的快樂有如一種侮辱。但我的夜晚卻充滿熱情，而且我無法隱藏自己的喜悅。」（頁 64[90]）如果即將降臨的夜晚是死亡的夜晚，夜晚這個想法也帶來快樂的回憶——關於青春、愛和不受阻礙的性歡愉。

《在夜幕降臨前》發行的版本在書末附上阿里納斯的自殺遺言——它將作者的死亡歸咎於卡斯楚，並以「古巴將獲得自由。我已經自由了。」（頁 317[343]）這幾個字作結。羅伯特．里奇蒙．艾里斯（Robert Richmond Ellis）寫道：「透過他的自傳，阿里納斯相信他已重新取回自己的生命，而且，它完全屬於他，因而他有權利『取』自己的性命。」這段話暗示著從字面上解讀這個結尾。我並不建議這麼做。終究說來，他堅稱自我凌駕於他人之上，意識凌駕於文本之上，自由凌駕於決定論之上。[61] 大衛．維拉塞卡（David Vilaseca）從拉岡（Lacan）的觀點來解讀阿里納斯的自傳，堅持認爲這個結尾，就像分析本身一般，「既未帶給雷納多快樂，也沒有讓他痊癒」。[62] 我同意這部自傳的結尾不應該被理解爲快樂、痊癒或自由的勝利。儘管如此，作者透過一連串的聯想，不斷重演快樂的時刻；這種作法顯示快樂的回憶不僅塑造了阿里納斯對過去的看法，也塑造了他對現在和未來的看法。

我並不主張截然劃分「創傷」和「快樂的回憶」，也不主張採取天眞的樂觀取向——依照這種取向，只要聚焦於快樂，便能神奇地改變我們對

61 Ellis，同前引之著作，頁 149。
62 Vilaseca，同前引之著作，頁 196。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

過去的看法，讓苦難消失。相反地，我認爲快樂的回憶突顯了記憶本身所含的矛盾情緒。當我介紹與此文本相關的、快樂回憶的觀念時，我希望說明，我們能經由幾種方式，將記憶中過去與現在的關係，理解爲更動態的關係——目前許多討論記憶的作品，並未充分呈現這種動態關係。將回憶視爲歡愉、並將歷史中的主體視爲主動記憶者的觀念，並不會排除痛楚和苦難。但這樣的認知確實提供了一種額外的理解，讓我們在聚焦於過去的苦難和痛楚之外——當代對於創傷和見證的著迷，便是以這種聚焦爲特色——擁有另一種選擇。

邱妙津《蒙馬特遺書》中的「美好時光」

陳羿安

獻給死去的兔兔

與

即將死去的我自己

——邱妙津，《蒙馬特遺書》，1995

這是邱妙津在《蒙馬特遺書》扉頁所寫的文字，普遍認爲這暗指了邱妙津堅決求死的決心、以及不久於世的命運。然而，邱妙津的「決心」是否眞如我們想像中那樣堅定？如果這本小說不叫蒙馬特「遺書」、或是邱妙津並未以自殺劃下人生與小說的「悲劇性句點」，我們看待這段序言以及這部「遺作」的方式會有所不同嗎？這是否又會影響我們對作者本人、書中內容、以及書中角色的詮釋呢？

《蒙馬特遺書》同時作爲「遺書」與「遺作」的雙重性，涵蓋的悲痛、憂鬱、絕望、恐懼等負面情緒自然不乏人注意。邱妙津把書寫這本小說的過程當成一種自救方式，由出現在書序及書末的兩篇〈見證〉可以證明。一般探討創傷的理論認爲，藉著對信賴的人敘述創傷，受害者可以打破創傷事件反覆出現的持續性。姑且不論是否出自寫作手法，《蒙馬特遺書》不僅充滿了「受害者」邱妙津的絮語，也讓絮這個「加害者」角色發

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

聲（第十五書〈黑暗的結婚時代〉、第十九書〈金黃的盟誓時代〉），呈現了絮充滿柔情、痛苦、矛盾的複雜性。透過絮這個角色所敘述的回憶，在全書內容中是相對「快樂、美好的時光」，比如兩人的盟誓、遠距戀愛的甜蜜與相思；然而在邱妙津安排下，遺書中呈現的「絮的回憶」僅限於她們的遠距關係，而兩人在 Clichy 同居的（快樂）記憶卻是缺席的，這些片段只出現在邱妙津的回憶／敘述中。絮的敘述中唯一與同居相關的回憶是第十五書，但卻被定下了「黑暗的結婚時代」這個「不快樂」的標題。

快樂的時光並非只出現在與絮的回憶之間，在《蒙馬特遺書》，邱妙津在東京與小詠、在巴黎與 Laurence 的接觸、室友的生活細節、與老師在學問上的崇敬和共鳴、以及對未來美好生活的想像，這些美好時光與她的絕望孤寂相拉扯，構成了她這個人以及她生活的過往、當下、以及未來（她對未來的幸福生活也是有所憧憬的）。邱妙津的快樂絕不僅僅是精神上的快樂，同時也包含了物質；比如絮送的生日禮物「絮：今晨收到你寄給我的生日禮物，一整套古典音樂雜誌，很高興。」[1]、她從大學到留學時期到處旅行背後所隱含的經濟、社會與文化資本、第十書對小詠和自己衣著的仔細描寫等等。這或許是一種寫作手法，但很顯然邱妙津從來不是一個禁欲主義的信徒；她很清楚地描述自己爲「物質需要很少，但仍然是『金錢的揮霍者』」。[2] 除了精神上的快樂與物欲滿足，肉體上的愉悅也佔了快樂回憶的極大比重（如第十六書描述與男人、和Laurence的做愛感受），以及第十一書對自己性欲的剖析，同時吐露了對絮身體的強烈渴求。

1　邱妙津，《蒙馬特遺書》（台北：印刻，2006），頁 119。

2　邱妙津 1989 年 5 月 28 日日記，見《邱妙津日記》上冊（台北：印刻，2007），賴香吟編，頁 20。

從這些在精神、肉體、與物質上蘊含了極大歡愉的回憶中，我們仍然能在閱讀過程感受到融入其中的情緒張力，這樣的張力伴隨著邱妙津主動的回憶、並自我詮釋這些記憶的動能，標示著對記憶、創傷不同論述方式的可能，更傳達了她書寫的力道與對活著的熱情。這樣的熱情不只構成了邱妙津繼續活下去的力量，也讓閱讀的我們感受到一種「闔上書之後，能繼續好好地面對生活、過完明天」的勵志性。

與其相信邱妙津在寫書的一開始就抱持著必死的決心，甚至在日記裡也反覆出現的「自殺宣言」，我毋寧相信她本人在這過程中其實經歷了矛盾、痛苦、掙扎、撕扯，介於生與死之間的反覆辯證。雖然她不斷地說自己「必將死，死於一場最後的和解行動」，但同時也直接地釋放想活下去的訊息：「求救，是的，我是在求救！……我看到我在給每一個人的遺書中的最後一行寫著：『救我！』」[3]、「我知道我的生命還不想死，他還想要朝著一個更好的自己，朝向一個自我靈魂、人生更完善的方向走去，就像他所曾經夢想過的那個美麗的自己一樣」。[4]然而邱妙津對活下去所做的努力（包括書寫、閱讀、工作、與人交談以及其他），和她爲了繼續活著所尋找的理由，常常都被評論者忽略，直接以「無可避免地選擇了死亡」的詮釋強化了邱妙津的「必死」，彷彿只有這麼說，她的故事才能完整、才能圓滿畫下句點、成爲人們心中永遠的遺憾。

但我傾向於認爲她的死是在矛盾掙扎之間的「意外」；她的書寫與書寫中透出的熱情與力量，就是她想活下去的證明。不了解在生死交關的黑

3 邱妙津，《蒙馬特遺書》（台北：印刻，2006），頁 69。

4 邱妙津 1995 年 3 月 23 日日記，見《邱妙津日記》下冊（台北：印刻，2007），賴香吟編，頁 225-6。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

暗邊緣掙扎的絕望與痛苦是多麼沈重、多麼令當事人心碎而矛盾的評論者，才會把邱妙津的作品、邱妙津其人，簡化地解釋爲憂鬱、絕望所造成的悲劇。

從邱妙津的書寫中，我目睹她的所有矛盾，感受她的所有拉扯，爲她感到痛苦，明白她抵抗著想死的欲望、抵抗活著的困難、抵抗著生活、抵抗著回憶本身，但又不得不必須時時提醒自己，眞正一直痛苦的究竟是誰？是宣稱要保持緘默的人？還是連宣稱的機會都沒有的那個人？還是所有她愛與愛她的人？有些人認爲邱妙津的作品與愛情其實相當法西斯，就某些方面而言我同意這種看法；但無論如何，邱妙津對於書寫的執著、其作品的文學及精神價值，以及對生命本身的熱愛，都不能因此被否定或忽視。❖

陳羿安

現就讀於交通大學社文所碩士班及陽明大學科技與社會研究所碩士班。

我相信許美靜

郭品潔

我相信有一封未具名的邀請卡來自西伯利亞。

我相信在鹽上跳舞最好兩手空著。

我相信安娜·阿爾卡季耶芙娜。

我相信越是不相信生命的人，對生命越是一絲不苟。

我相信荻金生說的：我不會有肉體的子嗣，但我有神聖的安慰。

我相信第凡內早餐的臺詞：一個女人不塗上唇膏是沒辦法讀東西的。

我相信北島的句子：我們愛失敗的人。

我相信答案可能來自上帝或冰箱，其他人則在這兩者之間浮沉。

我相信王碧碧寫的：在春光裡我仍然是個罪人。

我相信許美靜「需要一些回憶支撐空虛的身體」。

我相信讀心術也沒有用。

我相信有時口腹比靈魂更深不可測。

「這些零零碎碎的絕望，使生命充滿了卑微的冒險，

像一碗涼了的熱湯。」

我相信七月和窗口的類固醇。

我相信善良總是伴隨著失望。

我相信沒有了衣服，每個人看起來都不太正常。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

我相信馬拉末說的：要犯錯很容易。
我相信歸咎給別人同樣很容易。
半瓶伏特加和手風琴，
星期二，雨天，我不會再親你了。
詩像愛，這一次做得再好，不能免除下一次。
我相信軟管的盡頭，我們又靠近了一點。❖

郭品潔
台灣屏東人。著有詩集《讓我們一起軟弱》（大田，2003），譯有《簽名買賣人》（大塊文化，2007）等書。

拒絕的政治

海澀・愛著 鄭聖勳、翁健鐘譯

海澀・愛（Heather K. Love）

現爲美國賓州大學英語系副教授。研究領域包括性別研究、酷兒理論、當代文學、情感研究、電影和視覺文化、精神分析、種族和民族學批判理論等。著有《倒退的感覺：酷兒歷史的失落與政治》（*Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press, 2007）。她曾主編《新文學史》（*New Literary History*）特別專號「在認同政治之後有什麼生活？」（Is There Life after Identity Politics?）。

海澀・愛的個人網頁：http://www.heatherklove.com。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

鄭聖勳
清華大學中文系博士候選人，美術設計與網頁編輯。文字作品散見於香港《字花》雜誌。

翁健鐘
台大歷史系碩士。嗜閱讀，曾任期刊編輯、翻譯。

我必須擺出最後的反抗姿勢，並拒絕被最終的故事併吞；必須要求一個政治思想的結構來承擔這一切的秘密與不可能的故事，確認有什麼曾在邊緣被辨識出；然後，確認它，拒絕慶祝；有種政治會看著這過去的一切，說「那又如何？」；再將它交給黑暗。

——卡洛琳・凱・斯帝德曼，《給好女人的風景》

（Carolyn Kay Steedman, *Landscape for a Good Woman*）

《倒退的感覺》（*Feeling Backward*）追索酷兒再現與經驗中的一種倒退性（backwardness）傳統。倒退在此意味著許多事：羞怯、矛盾、失敗、憂鬱、孤獨、退化、受害、心碎、反現代主義、不成熟、自恨、絕望、羞恥。我將倒退描述爲一種酷兒歷史的情感結構，同時也是一種酷兒史學的模式。對 20 世紀早期的再現，強調斷裂、失落、拒絕社群，在說明其歷史時，我一直試著將我探討過去的方法與酷兒經驗中黑暗、逆退的面向相符。如果這種對過去的凝視拒絕尋常的慰藉，包括救贖的希望，這並不是因爲，這麼做，不會有補償。如薇拉・凱瑟（Willa Cather）所說，倒退性可以深深滿足躊躇不前的人（the backward）。特別是在男同性戀與女同性戀再沒藉口可以感到糟糕的時候，召喚酷兒苦難的悠久歷史，儘管不全然是安慰的話，至少能夠提供一點舒解。

我曾試著抗拒以效用準則（criterion of utility）作爲對我所描述的情感與經驗的一種評判標準。我曾指出，在酷兒研究中利用壞情緒，其所感到的壓力，使得對於過去頑強的負面性無法維持關注：批評者一直忽略他們所無法轉變的。儘管我對把酷兒苦難加以提煉轉化的作法有所遲疑，但確實

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

想在最後這幾頁[α]中思考關於倒退性與酷兒未來之間的關係。《倒退的感覺》目的並非絕對地擱置有關未來的問題；那是李・愛德門（Lee Edelman）在《不要未來》（No *Future*）一書中的計劃，而我雖能理解這麼做的價值，仍樂於嘗試去想像一種未來，其與繁衍的職責（reproductive imperative）、樂觀主義、救贖的應許，都沒有關係。或許是一個倒退的未來。

許多酷兒負面性的形式絲毫不「有利於政治」。還有其他——如自恨、絕望、拒絕——是我們必須考慮的，因為它們與任何可確認的政治形式之間的關聯實在太微弱了。儘管如此，這些前景晦暗的情感中，有許多與酷兒過去及當前經驗的現實緊密相連；如果對政治目標及方法有更寬廣的理解，或許可以更貼近這些經驗。如同許多評論所說，同志自豪（gay pride）[i]政治不會讓我們走得更遠了。這種取向並不強調酷兒所經歷的貧困、種族主義、愛滋、性別焦慮、殘廢、移民、性別歧視種種污名而導致的邊緣處境；這種取向也不與性羞辱適當妥協——憑藉著這些方式，「櫃」繼續在當代社會及媒體中強力操作；最後，宣稱自豪，不處理這些仍在後石牆年代徘徊不去的羞辱中的精神複雜性。

近年來評論與運動團體嘗試發展一種否定的政治（politics of the negative），此種取向要考慮的主要問題即在於政治能動性（political agency）。我在《倒退的感覺》曾思考過的酷兒指標人物，其特徵即為受傷的或被拒絕的能動性。若有可能，這些倒退的指標人物是否能夠承擔去創造社會變革？一項孤立者的集體運動看起來到底會是什麼樣子？從那些已沉眠百年之久的人物身上，我們可以期待什麼樣的革命行動？

左派憂鬱

華特・班雅明（Walter Benjamin）的「歷史天使」（angel of history）是極佳的倒退形象，是對正面朝進步邁進的行動進行抵抗的象徵。在〈歷史哲學論綱〉（"Theses on the Philosophy of History"）中，班雅明描繪出的圖像，令人想起羅得（Lot）之妻回頭凝視所多瑪（Sodom）的毀滅：

> 克利（Paul Klee）的畫作《新天使》（"Angelus Novus"）畫的是一個天使看上去正要從他入神地注視的事物旁離去。他凝視著前方，他的嘴微張，他的翅膀展開了。這是人們對歷史天使的想像。他的臉朝著過去。在我們認為是一連串事件的地方，他看到的是一場單一的大災難（single catastrophe）。這場災難堆積著殘骸，將它們拋棄在他腳前。天使想停下來喚醒死者，把破碎的世界修補完整。可是從天堂吹來了一陣風暴，它猛烈地吹擊著天使的翅膀，以致他再也無法把它們收攏。這風暴無可抗拒地把天使吹向他背對著的未來，而他面前的殘垣斷壁卻越堆越高直逼天際。這場風暴就是我們所稱的進步。[1]

歷史在班雅明筆下是「一場大災難」，越堆越高的殘骸。他認爲當大部分人滿足於忘記過去的恐怖，前進朝向一個更美好的未來時，天使則在抵抗進步的風暴。天使背向未來，將凝視固著在毀滅的景象上，拒絕將過去的失落轉爲阿多諾（Adorno）和霍克海默（Horkheimer）所說的，進步的原料（material of progress）。天使渴望救贖過去，「把破碎的世界修補完整」，

1　Benjamin, "Theses on the Philosophy"，頁 257-8。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

但他無法做到。當他試著流連徘徊於死者身旁，風撕扯他的翅膀，不顧他的意願，將他帶向未來。

班雅明強調了當天使救贖的嘗試失敗時所面對的暴力。如同羅得之妻，天使面向後方；如同奧狄修斯（Odysseus），儘管他看著後方，卻仍是朝前方行進。班雅明認為，嚴肅地看待過去，即意味著被它傷害。他被過去的恐怖景觀以及硬生生把過去棄置背後的那種暴力這兩者傷害。

在近來對記憶、創傷、歷史之失落及政治的研究中，歷史天使已成了重要形象。在當代評論中，對歷史學者及批評家而言，班雅明獻祭般的見證，其作用就如同某種倫理理想。然而，對思考如何影響政治變革的人來說，這個形象卻帶來了困難；我們要如何對待這個衣衫襤褸的、消極的形象，他是如此明顯地不適合嚴峻的遊行抗議，遑論戰場？問題就在於，該如何將這個憂鬱的形象想像為任何可辨識的運動形式的能動性。歷史天使的矛盾核心處在於政治生命的一個重大悖論：雖然歷史的失落灌輸我們對改變的渴望，但也可使我們不適任於創造變遷的行動。如果回過頭看，我們也許無法將自己拉離所多瑪毀於烈焰的場景外。

溫蒂・布朗（Wendy Brown）在她的文章〈抗拒左派憂鬱〉（“Resisting Left Melancholy”）[β] 中警告這種傾向的潛在危險。布朗討論在「馬克思主義之死」（death of Marxism）以後，繼續維持希望的可能性。透過閱讀班雅明的〈左派憂鬱〉（“Left Melancholy”），布朗試圖區分生產性的與癱瘓性的（paralyzing）兩種不同形式的政治憂鬱（症）。左派憂鬱是對已經過期的過去的某種鄉愁形式——對已然破碎及過時的階級革命夢想抱住不放。她將此種形式的憂鬱對立於對歷史的失落的具生產性的執著，而後者是她在歷史天使的寓言中所看到的。

布朗問了一連串關於在歷史大敘述終結後該如何想像未來的問題。當我們不再相信歷史進步的必然性，而對世界革命的夢想也已死心後，她仔細思考我們對未來的情感。在自由的理想被擊碎後，仍對它抱有夢想會是什麼樣子？布朗診斷那些普遍瀰漫在左派的絕望，那是一種對過去政治形式的憂鬱症式依附（attachment），但這些政治形式已證明了它在回應當代政治情境上有多麼糟糕。

布朗對此種情感結構的診斷是恰當的，而這篇文章正是對左派的當代情感政治狀態的一種關鍵探究：她並非採取立場簡單地譴責冷漠（apathy）是種逃避也是勇氣決心的失敗，而是嘗試將左派對失落的回應描繪爲一種憂鬱症的回應。布朗是診斷，而非處罰。憂鬱的左派人士緊擁著失落的對象，是因爲眞誠的愛，因爲對根本性社會變革的眞切欲望：他們政治上的問題不在於依附，而是憂鬱症的體內化（incorporation）與拒認（disavowal）的癱瘓效應。當代評論及運動分子應該留心她的建議：「我們有必要重新檢視某些情緒與情感，這些情緒、情感從背後撐持起我們對於左派分析與左派大業的種種依附，包括了面對應許未能兌現、原有的施力點又已然失落，我們所感到的悲傷、憤怒、焦慮。」[2] 然而，布朗對這些情感深入探索的呼籲，有時聽起來更像是個要求，要求這些情感不應該存在。她寫道：

> 今日我們所看到的左派，既缺乏對於現狀的深刻、激進批判，也無法令人信服地提供有別於既存事物秩序的另一個選項。但也許更令人憂心的是，當代左派對於自身所無法達成的目標有著強烈依附，更甚於自

2 Wendy Brown, "Resisting Left Melancholy"，收錄於 David L. Eng 和 David Kazanjian 編，*Loss: The Politics of Mourning* (Berkeley: University of California Press, 2003)，頁 464。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

> 身潛在的可能性；對於反覆咀嚼自身的邊緣性與挫敗，反倒比懷抱希望更覺得自在。因此當今的左派深陷憂鬱（症）的依附結構（a structure of melancholic attachment）之中，對於已逝過往的某一特質依附猶存。已逝的過往遺留下幽靈鬼影，和不停回頭望去、自我責備的慾望結構。（頁463-464）

就某種意義來說，布朗是從左派憂鬱的角度來寫，在特定的當前脈絡，試著思考另類政治的情感結構，在此，她的批評似乎逐漸變成那種她所憎惡的鼓舞士氣的新自由主義爭論。雖然這篇文章試圖思考歷史失落的情感後果，在一些如上的段落中，布朗把這些壞情感（bad feelings）本身當成問題。該篇文章對憂鬱政治如此同情，爲何最後的要求是將憂鬱消解爲哀悼？雖然我以爲布朗試圖擴大政治情感的範圍，考慮了諸如遺憾、絕望等情感在政治上的效用，但最終她還是回到那始終不變，作爲唯一可行的政治情感：希冀一個更美好的未來。

儘管與布朗的宣稱相反，要區別「好的」與「壞的」憂鬱是困難的；憂鬱（症）自身無法從諸如鄉愁、抑鬱、絕望之類更有問題的情感與態度中被封鎖。在政治上有用的情感周邊畫上**防疫線**（*cordon sanitaire*）的焦慮在許多領域清楚可見；或許我們當然可以說班雅明對左翼憂鬱的苛責，是由他對自身憂鬱身分認同的政治價值的焦慮所激起。他的〈論綱〉中也可看出此種焦慮，班雅明在其中宛若革命家般勇猛地躍入過去，爲歷史天使熱心答辯；在〈論綱〉中歷史唯物論者與歷史主義者不同，因爲他「具備足夠的男子氣概，能炸開歷史的連續體」。（頁262）

要將生產性的與癱瘓性的憂鬱（症）作區辨，紙上空談比在精神生活

中容易得多，在精神生活中即使最棒的情感也可能變壞，而且沒有任何預警。如果我們嚴肅投入精神生活的領域中，同時挑戰歷史的進步觀，那麼我們開始更嚴肅地面對負面情感的負面性可能是相當關鍵的。諸如憤怒、自恨、羞辱、絕望與冷漠這些壞情感，是勞倫・貝蘭特（Lauren Berlant）稱為例行公事一成不變的「次等位置的痛苦」（pain of subordination）所製造出來的。徘徊躊躇在這種負面性非常重要，同時，目標在於將憂傷轉化為委屈不平——強調更大的社會結構、統治政權，這些才是痛苦的根源。但若要和這些議題真切相關，意味著要與時間性、痛苦的獨特結構達成協議，並讓這些負面情感的成分轉變我們對於政治的理解。我們需要發展出一種政治能動性的視野，而這種政治能動性要能納入那些我們希望修復的傷害。

重新回到班雅明的天使，卡娜・芙萊塞若（Carla Freccero）在《酷兒／早期／現代》（*Queer/Early/Modern*）一書中考慮了此種取徑。貫穿全書，芙萊塞若提問了一種她稱為「酷兒幽靈性」（“queer spectrality”）[ii] 的政治可能性。她認為讓自己被幽靈纏繞，可以開啓一個「修復的未來」（“reparative future”）（頁 102）。探索憂鬱症的倫理與政治，芙萊塞若最後對她的政治能動性問題的理論含意感到困惑：

> 如果這種對歷史及歷史編纂的幽靈取徑是酷兒的，它可能也會遭到反對，因為它建議了一種消極性，其中包括了〔利奧（Leo）〕博薩尼（Bersani）所謂的自我瓦解（self-shattering），以及潛在更為世俗意義上的與行動的政治指令相對立。就此而言它也是酷兒的，因為僅有消極的政治可以被這麼稱呼。然而，消極性——它也是耐心與激情的一種形式——

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

> 與寂靜主義（quietism）並非完全是同一回事。相反的，它是一種對世界到來（就部分來說，是經由它的回歸）的暫緩、等待、照看，並非當前行動的保證人或擔保品，而正是來自過去的力量，可將我們帶向未來，就像班雅明的天使，被風暴吹著往後走。（頁 104）

芙萊塞若特別將消極性與酷兒政治相連在一起，主張消極性「並非完全」等同寂靜主義，這可能構成對能動性問題的另一種取徑。雖然有些人可能會爭論說班雅明混淆了觀看暴行以及針對暴行需要去做些這兩個不同的議題（亦即混淆了歷史唯物主義者與革命家），芙萊塞若大膽地主張，天使自身可能正是政治行動者的模範。

此種轉移的結果對芙萊塞若造成明顯的困擾，循著這個論點，她在一個註腳中回應布朗對政治消極性的關切：

> 溫蒂・布朗在《來自歷史的政治》（*Politics Out of History*）中，註明了天使是癱瘓的與無助的，因此掌握時機、中斷風暴成了我們的責任。在我看來她似乎是以人文主義者的措詞來描述班雅明對這個過程中能動性的理解，由此我們真成了中斷歷史的行動者。在使用這個意象時，我首先想擱置對風暴的定義，它在班雅明的文本中是「我們所稱的進步」，同時若有可能，也先擱置這意象中能動性的問題。畢竟，我們該問，什麼是天使？（頁 147，註 105）

在這個值得注意的最後註腳中，芙萊塞若操作了倒退的示範行動，緊抱「癱瘓的與無助的」天使形象，即使布朗大力主張行動。遠非「掌握時

機」，芙萊塞若——像班雅明的天使，或者像佩特（Pater）[iii] 害羞、畏縮的形象之一——乞求暫緩。抵抗布朗對起而抗爭的召喚帶來的修辭力量，她朝向地底，擱置這段引言中的所有重要術語——進步、能動性、天使。這個動作的酷兒示範，與任何傳統意義的政治能動性無關；相反，酷兒運動在此意味著逃避、潛伏、拒絕，將布朗的指令轉回指令本身。該怎麼做？我們不知道，就如同我們不知道什麼是天使。

反面的遊行 [iv]

何賽・艾斯特萬・穆尼奧斯（José Esteban Muñoz）在他 1999 年的著作《去身分認同》（*Disidentification*）中半開玩笑地談到了關於酷兒、倒退運動看起來會是怎樣，穆尼奧斯講述一個和朋友分享的笑話，這是形容一個「同志羞恥日遊行」的計劃：

> 這個遊行，不同於陽光的同志自豪遊行，是在 2 月舉行……鮮艷的色彩是不被鼓勵的，相反地，遊行希望男同志和女同志穿的是單調的粽色與灰色。羞恥遊行所要舉的標語，不大過一張業務名片，喊口號也是被禁止的，遊行的參與者得要排成一路縱隊。最後，遊行不會在城市的重要幹道上舉行，而是在一些偏僻的街道，最好是在河邊。[3]

透過這個沉默的形象，秩序井然的遊行人士行列穿過城市的巷弄，穆尼奧斯認爲在「櫃」裡面與生命相關的那些羞恥與自恨，仍固存在當下此

3 Muñoz, *Disidentifications* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999)，頁 111。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

刻。這些想像中的形象身影，與羞辱（abjection）相伴，「還沒有」決定好要對抗排斥他們的思維。

雖然穆尼奧斯對同志羞恥遊行的召喚明顯是在開玩笑，然而他的玩笑在過去幾年中與酷兒情感及政治的討論日益相關。穆尼奧斯的書出版，是在「同志羞恥」（Gay Shame）運動團體於紐約市成立的一年之後。這場運動鼓舞、推動了穆尼奧斯的作品及許多同時的酷兒學者：當時認爲同志自豪的轉變可能性已然耗盡，成了將男同志與女同志認同予以同化（assimilation）及商品化的符碼代稱。特別是，「同志羞恥」厭惡紐約同志的新模樣和感覺。「舊金山同志羞恥」（Gay Shame San Francisco）（或許是原先的運動中最重要的支派）在他們網站上對於自身團體的歷史是如此說的：

> 「同志羞恥」出現在紐約市歷史中一個非常特殊的時刻。那是 1998 年 6 月，市長朱利安尼（Giuliani）的恐怖政權正在高峰，官方稱之為「生活品質」運動（“Quality of Life” campaign），在那段時期，猖狂的警察粗野對抗沒有武裝的有色人種成為常態，社區公園經常被推土機鏟平用來蓋豪華住宅，無家可歸的流浪漢失去協助及庇護所的速度，比迪士尼買下時代廣場還快……「同志羞恥」的出現，是為了創造一個根本上不同於那些向主流靠攏的同志社區、酒吧、協會機構，它們大部分明確由「同志自豪」所象徵。在 1998 年，紐約同志自豪（New York’s Gay Pride）差不多成了一個多國企業的巨大商機，它們的目標市場是同志消費者……「同志羞恥」的目標是創造一個自由、老少皆可的空間，酷兒能夠在其中創造文化、分享抵抗的技術及策略，而非僅是購買一堆垃圾。[4]

「同志羞恥」強調的是，同志出賣自己的羞辱、反對性行爲的區域計劃法（zoning laws），以及同志向主流靠攏，使得運動僅僅成了另一個「購買一堆垃圾」的藉口。這場運動的焦點不在羞恥自身（作爲一種情感），而在於對同志自豪（以及更普遍的同志消費主義、同志仕紳化〔gentrification〕與同志主流化的可恥）。

在每年同志自豪遊行的日子，「舊金山同志羞恥」會舉辦一場遊行，其中不販賣物品，抗議者表達他們反對同志生活主流化的立場。然而，「同志羞恥」活動的調性全然不同於穆尼奧斯所描述的安靜巷弄遊行。「舊金山同志羞恥」採取喧譁、挑釁形式的直接行動：雖然他們將羞恥作爲自豪的對抗論述而樂意接受，他們的行動卻不害羞（ashamed）。[5]事實上在 2003 年密西根大學的「同志羞恥」會議發生爭論後的一份聲明中，「舊金山同志羞恥」已將他們對同志羞恥與運動間之關係的理解說得很清楚。

4 Mattilda, aka Matt Bernstein Sycamore, “Whose Quality of Life?”，收錄於 *Gay Shame: From Queer Autonomous Space to Direct Action Extravaganza*，www.gayshamesf.org（瀏覽日期 2006 年 12 月 1 日）。

5 一個更加令人羞愧的同志羞恥版本，可以在對同志羞恥之夜或對「年度同性戀苦難慶典」（The Annual Festival of Homosexual Misery）的描述中找到，這個活動由 Amy Lamé 組織，在倫敦 Duckie 俱樂部同志自豪的晚上舉行。很明顯的，這個版本的同志羞恥和同志羞恥組織的目標並不相同，這個夜晚是關於娛樂，而非運動。然而，在 2005 年以此活動作爲宣傳，提供了酷兒脈絡中的羞恥截然不同的修辭意義：「穿上黑衣，向下看，將同志解放推延 50 年。聆聽懺悔，探索執迷，並屈服於抑鬱。展示過時的幻像、玻璃黑色電影（Faggot Film Noir）、糟糕的色情作品、公眾健康警告、悲慘下流的針孔表演（Pathetic Peepshows，以及十椿轟動的謀殺案。這是獻給悲傷的老皇后、寂寞的女同志、未出櫃的同志、苦澀的 T、和男人搞的男人，以及他們的朋友和粉絲。」www.duckie.co.uk（瀏覽日期 2006 年 12 月 1 日）。Kiki and Herb 雙人搭配曾在 Duckie 表演過，他們也提供了一種浸滿了羞恥的酷兒性（queerness）。關於 Kiki 和 Herb，見：Shane Vogel, “Where Are We Now? Queer World-Making and Cabaret Performance”，*GLQ* 6, no.1（2000），頁 29-60。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

就像「同志羞恥」運動，該會議是爲了回應同志正常化的文化時機，但方式稍有不同。會議的主旨如下：

> 本會議的目標在於探究曾被「同志自豪」造成壓抑效應的，關於女同志與男同志的性／別、歷史、文化的各個不同面向。會議企圖面對女同志、男同志、及各種「酷兒們」在社會上仍然經驗著的羞恥；去探索由這羞恥經驗中所迸發的翻轉動力，並追問這些殘餘的羞恥經驗（既然不是所有的同志都被宣判活在羞恥中），可以如何正面地來使用。[6]

從酷兒的學院研究角度來看，這段宣言主張的是，伊芙・可索夫斯基・賽菊蔻（Eve Kosofsky Sedgwick）、麥克・華納（Michael Warner）與道格拉斯・克林普（Douglas Crimp）等評論家所說的羞辱的政治潛力。或許正如預期，會議對實際生活的房地產、都市區域劃分、階級戰爭關注不如運動；相反的，主要聚焦於再現、文化、經驗的議題。[7]

「同志羞恥」組織的成員被邀請到會議，第二天出席「同志羞恥」運動（Gay Shame Activism）的論壇。論壇中衝突不斷令人印象深刻，最終論壇成員與聽眾間爆發衝突。會議之後，馬帝拉（Mattilda〔Matt Bernstein Sycamore〕）發表一篇攻擊會議的文章〈假同志〉（"Gay Sham"）[8]。馬帝拉控訴會議的組

6 同志羞恥會議的宣稱，www.umich.edu（瀏覽日期 2006 年 12 月 1 日）。

7 同志羞恥會議被幾個衝突所標誌，雖然我在這裡的焦點是運動與學術界的問題。關於同志羞恥涉及的種族及白種人問題的討論，見："What's Queer about Queer Studies Now? "，Halberstam Eng 和 Esteban Muñoz 編，special issue, *Social Text 84/85*（2005 年 10 月）。

8 發表在 Matt Bernstein Sycamore 編，*That's Revolting! Queer Strategies for Resisting Assimilation*（New York: Soft Skull Press, 2004）；這份文件也在「舊金山同志羞恥」的網站上。

織者，他們邀請「舊金山同志羞恥」只是作爲戀物的對象，或只是象徵性的代表基進的酷兒。會議餘波是，「同志羞恥網」提出了一則勸誡，特別針對試圖書寫同志羞恥的學院人士。標題爲〈同志羞恥與學術界〉（“Gay Shame & Academia”），作者寫道：

> 如果你正在寫一篇論文，**同志羞恥**在網路上提供了豐富的材料，而且很有可能我們的相會就是論文中靈感的重要來源。我們希望一旦你的論文送交，記得要釋放你們對世界的反抗，讓世人都能看到。**同志羞恥**挑戰你離開理論「論述」的古典主義式樑柱，並贊揚那些偏差的直接行動（相關理念見〈如何展開直接行動〉〔HOW TO START A DIRECT ACTION〕那頁）。[9]

在會議期間，聽眾中的許多學院人士回應「同志羞恥」的評論，爭論說他們也是運動者，而且兩者的區分並不是那麼容易畫定。「舊金山同志羞恥」並沒有被打動。他們看待這個問題，不在於是否不同的教授或學術界眞的是運動派（did activism）；一個更直接的衝突是，大體來說，專業階級的目標是完全不同的，並且陳述這些目標的方式也是不一樣的。

有趣的是，在「舊金山同志羞恥」的修辭中，羞恥與行動間幾乎沒有張力。這個組織對感覺羞恥（feeling shame）或是羞恥的感覺（feeling of shame）並不感興趣，雖然他們構思的原料色調，是這麼始終如一的黑暗。然而，他們調度羞恥：反對舊金山的同志地主、反對不以直接行動支持理論的基

9　www.gayshamesf.org（瀏覽日期 2006 年 12 月 1 日）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

進學院人士。經由他們在「同志羞恥」會議及之後的戰略，「舊金山同志羞恥」（多少有點成功地）發動了或許可稱爲左派學院的羞恥——這種感覺來自於診斷社會病狀，而不對社會病狀做什麼事情。

儘管「舊金山同志羞恥」對情感、思想、直接行動之間的關係採取強硬路線，網站還是特別突顯了一則對運動的情感困境的有趣確認，他們將之診斷爲後行動憂鬱症：

後行動憂鬱症癥侯群（P.A.D.S., Post Action Depression Syndrome）

> 在採取了第一個行動後，你可能會發現自己正在經歷範圍甚廣的極端反應：躁狂、狂喜、暈眩、頭昏、噁心、煩躁、嘔吐、狂怒、開悟（enlightenment）、充滿力量（empowerment）、靈感、失望、混亂、麻痹、背叛、脆弱、幸福、敏感、警覺、堅強、漫遊或魅惑。這是很平常的。重要的是繼續整理安排。腦力激盪著未來的計劃可以幫助這個團體集中焦點、有效率以及有創意。如果人們恨你，別煩惱——當你採用不受歡迎的立場（而且我們當然希望你如此），就要預期不受歡迎。
>
> 為了溝通團體裡的政治，集體書寫目標陳述（statement of purpose）是一個極為重要的時刻，這會有助於建立團體的內部共識，鼓勵更多的人參與並創造未來的行動，共同合作，建立一個可持續的抵抗文化。目標陳述可以給予團體目標及方向，讓朝向未來的行動可以儘可能多面向地結合團體的政治。當然，這可能也會導致無止盡的對差異的爭論，而非建立一個直接行動就可以遍行的環境，所以帶著謹慎、創意、魅力、密謀與喧鬧，繼續前進吧。[10]

「舊金山同志羞恥」提供了一則令人印象深刻的關於複雜與矛盾的情感報告，而這正是運動（以及更普遍的社會抵抗）所激起的。堅持直接行動的重要性時，這份聲明也指出潛在的陷阱——壞情感與破碎的連結——能夠抑制這些行動。但這份聲明的最後，也伴隨著警告：「小心前進」——這暗示著「陷入困境」是必定隨之而來的危險。

感覺糟糕，起來搗亂 [v]

「同志羞恥」運動及抑鬱遊行，令人想起更長遠的一段以壞情感爲重心的酷兒運動史。在追溯此段歷史時，我想指出，不僅是在同志解放運動中有著特定的風險以及抗議形式的紊亂，還包括在酷兒運動早期歲月中對負面情感的堅持。承認傷害並與其相結合，對 1980 年代晚期酷兒政治及酷兒研究的轉向來說是極爲關鍵的。愛滋危機的恣肆、雷根的主政、在「鮑爾斯對哈德維克案」(*Bowers v. Hardwick*) [vi] 判決中同性戀的再次犯罪污名化，四處都是傷害。運動團體酷兒國度（Queer Nation）(ACT UP 的分支組織）的成立，正是爲了回應此種危機的氛圍。在 1990 年的一本小冊子中，他們討論「酷兒」這個字眼的選擇，強調這個概念中「麻煩」(trouble) 的重要性。

> 酷兒！
>
> 哦，我們真的必須使用這個字眼嗎？真是麻煩。每個同志都有自己的解讀。對某些人來說，這意味著異常與古怪與某種神祕性。沒關係，

10 "How to Start a Non-Hierarchical Direct Action Group"：www.gayshamesf.org（瀏覽日期 2006 年 12 月 1 日）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

我們喜歡這樣。但有些同志女孩（gay girls）與男孩並不這麼想，他們認為自己比異常正常得多。而對其他人來說，「酷兒」使其腦海中浮現青春期受苦的可怕回憶。酷兒，最好的情況下是強制性的苦樂參半（forcibly bittersweet）與離奇有趣（quaint），最糟的情況則是衰弱與痛苦。我們不能就用「同志」（gay）來代替嗎？這個字眼光明許多，而且不是和「快樂」同義嗎？何時你們這些好戰分子才會長大，然後克服硬要跟別人不一樣的新鮮感？

為什麼是酷兒……

嗯，是的，「同志」很好，這個字眼有其價值。但當有許多女同志與男同志早上醒來感覺生氣與作嘔時，並不快樂／同志（not gay）。所以我們選擇稱自己為酷兒。使用「酷兒／怪胎」（queer）這個字眼，是提醒我們的一種方式：我們是如何被世界上其他人看待。這是告知我們自己的一種方式：我們不必扮演機智詼諧、可愛有魅力的人，在異性戀世界中過著小心翼翼、邊緣化的日子。（匿名酷兒，1990）

酷兒能夠從原先恐同（homophobic）的用法中回收，轉爲好的用法的理念——然而仍然維持與傷害之歷史的關聯——對 1980 年代末及 1990 年代初酷兒的知識方法發展來說是極關鍵的。酷兒研究雖然借用了當時酷兒運動的一般性取徑，但並不完全贊同運動中「強制性苦樂參半」的論調。

另一份 1990 年的酷兒國度手冊，《不可失去愛人軍團》（*An Army of Lovers Cannot Lose*），標題借自 1970 年革命民眾制憲會議（Revolutionary People's Constitutional Convention）[vii] 男同性戀工作坊（Male Homosexual Workshop）的聲明。在這份聲明中，作者們強調他們和同志解放之舊日時光的關係，以及他們

與當前同志同化的風氣思潮間的距離：「身爲酷兒，意味著過一種不同的生活。這與主流、利潤率（profit-margins）、愛國主義、父權制度或被同化無關；這也與執行董事（executive director）、特權與菁英主義無關。這是關於位在邊緣、定義自我；關於褲帶下面的性器官（beneath the belt）與內心深處的性別操玩（genderfuck）[viii] 及秘密；這與黑夜有關。」（匿名酷兒，1990）注意很重要的一點，這裡所指的主流是男同志與女同志組織的主流——如同用「執行董事」來暗指，而非「執行長」（Chief Executive Officer, CEO）。麥克・華納在他 1993 年《酷兒星球的恐懼》（*Fear of a Queer Planet*）一書的導論中，將酷兒定義爲「反對正常的體制」，強調了酷兒運動的這個面向。[11]

該宣言也強調了情感的重要性，好的與壞的情感，兩者都構成了運動。這是一個犯規（hit below the belt）[ix] 的運動；不再拒認這秘密的長遠歷史，而是將其置於中心；這是「與黑夜有關」。酷兒組織的先驅們視受苦及羞恥爲社會轉變的本質。在 1970 年代晚期和 1980 年代，這樣的關注，讓他們與致力在不同的慾望被看見的 s/m 和女同志 T －婆相連，也讓他們銜接了同志解放運動中某些最有趣的時刻，同樣的，這也是他們與酷兒羞辱的長遠歷史的結合。並且他們堅持，這也是份極其重要的遺產。

酷兒運動的核心，不僅在於身分認同的歷史及污辱的意義這些問題上，還在於糟透了的感覺的問題——在於「早上醒來感覺生氣與作嘔」。酷兒政治與進步的烏托邦歷史視野斷絕了關係，這樣的視野來自於某些同志解放和第二波女性主義的說法。同時，最享特權的男同志與女同志的也過得更好了，在愛滋危機最黑暗的歲月中，固守樂觀主義的歷史敘述是極

11 Michael Warner 編，Introduction to *Fear on a Queer Planet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993)。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

爲困難的。酷兒們的焦點改放在持續存在的恐同問題，和其在物質及精神上的影響。這個時刻的典型代表爲〈歹哥宣言〉（“Dyke Manifesto”），由「紐約女同志復仇者」（New York Lesbian Avengers）於 1993 年華盛頓遊行時散發。印行宣言的海報上，有著鮮明的開幕辭「呼叫所有的女同志！醒來！」（Call All Lesbians! Wake Up!），整張海報上用紅筆寫滿了三個字「權力 性 運動」（POWER SEX ACTIVISM）。令人憶起早先時候運動中的革命性修辭，復仇者的宣言也表達了負面及往回看的（retrogressive）傾向，不同於烏托邦式召喚的行動。他們用小字印著女同志復仇者「是老派的：思念（PINE）、渴望（LONG）、哭哭啼啼，停留在糟糕的關係中」。[12]

在基進運動中，思念、渴望與哭哭啼啼（其實就是說，還停留在糟糕的關係中）會被如何看待尚不清楚。然而，眞有許多運動以及一些評論發現了值得探究的問題。安・費克維區（Ann Cvetkovich）於 2003 年的書《情感檔案》（*An Archive of Feelings*）中，將倒退的情感置於中心。費克維區思索女同志公共文化與創傷的關係，她特別關注一種在女同志脈絡中始終很難被討論的創傷形式：童年性虐待。費克維區研究了酷蕊（queercore）[x] 樂團、女同志藝術家、同人雜誌玩家（zinester）曾提到的關於厭女（misogyny）、恐同心態中所具有的親密性傷害。

在書前面的部分，費克維區討論她對「創傷」一詞的使用，並認爲這本書是關於壞感情與滿溢了感覺糟糕的經驗兩部分：

12 Dyke Manifesto, Lesbian Avengers, New York, 1993. 在 1993 年 4 月周末於華盛頓舉行的遊行活動中散發，該遊行的訴求是女同志、男同志、雙性戀平權與解放。重印於 *Becoming Visible: An Illustrated History of Lesbian and Gay Life in Twentieth-Century America* (New York: The New York Public Library, Penguin Studio, 1998)，頁 253。該書的基礎爲由 Fred Wasserman, Molly McGarry, 和 Mimi Bowling 所策劃的一場展覽。

> 創傷，這個名稱意指有社會脈絡的、具有權力關係政治的暴力經驗，它形成了政治和情緒間明顯的連結。性行為、T－婆論述、酷兒跨國界團體、亂倫、愛滋與愛滋運動、草根檔案——這些是女同志公眾文化的部分位置，在其中我不只找到了創傷的痕跡，也找到思考創傷的方式，而不需將其病理化（pathologize）。從醫學專家那兒奪取對創傷的控制權，並造就對創傷的創意性回應，都遠勝於即便是最烏托邦的治療與政治解決方式……我在此所探究的情感經驗，在創傷的論述中已然消失，那些創傷論述只關心最具毀滅性及廣泛性的公共事件……我想將那些極端創傷的時刻與日常生活情緒苦惱的時刻（它們經常是創傷效應仍被察覺的唯一記號）並置。創傷論述使我得以探詢像我這樣的女孩所具有的糟糕透頂的情緒，與世界歷史事件之間的連接。[13]

費克維區書中的核心關注是創傷。雖然她感興趣的案例是主體奪取對創傷的控制權，並造就對創傷的創意性回應，但壞情感在這個過程中並沒有被拋棄。相反的，她所描述的對創傷的非治療式取徑，暗示了一種狂暴的烏托邦主義——絕望中的希望——令人回想起西維亞．湯森．渥拿（Sylvia Townsend Warner）在《夏季將現》（*Summer Will Show*）中所描述的絕望政治。在她的例子中，費克維區轉向藝術家與運動分子，他們的作品與每一天的負面情感經驗緊密相繫。

費克維區投入一個學院與運動者的組織「公共情感計畫」（Public Feelings Project），這個組織試圖創造一個政治運動，嚴肅地面對那些表面上無用的

13 Cvetkovich, *An Archive of Feelings* (Duke University Press, 2003)，頁 3。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

情感。以芝加哥爲基地的「情感坦克」(“feeltank”)[xi]，與組織年度憂鬱症遊行的團體有關。遊行的抗議者穿著浴衣及室內托鞋，帶著標語「憂鬱嗎？這可能具有政治性」，並分發假的百憂解處方箋。像這樣的事件，重點不僅在於政治地景（political landscape）是糟糕的，也在於它會讓你感覺糟糕，並可能讓你較無法負荷採取行動，或者是按照對運動的傳統理解來採取行動。這些運動的倒退形式是否可以在當前創造一些差異，仍有待觀察；但似乎很明顯的，那些試圖忽略這些情感，或者希望這些情感遠離的運動，遲早必須處理它們。政治的憂鬱症的歷史這麼長遠，這種情感在被放逐中繁盛。

何謂天使？

在《倒退的感覺》中，我主張「感覺糟糕」在現代酷兒經驗中一直是關鍵成分，但在酷兒再現的歷史中或書寫酷兒政治時，始終沒得到適當的重視。然而，對一些批評家而言，近年來酷兒研究的工作一直「太集中」在壞情感與負面性。伊莉莎白．芙爾曼（Elizabeth Freeman）在她最近的著作中主張，由於酷兒研究轉向受苦，使其不可能去想像一個愉悅的政治：

> 目前為止，一個同時具備精神分析性及歷史性的「失落」(loss)（也許取代或包含了結構主義者的不足〔lack〕）儼然已成為世紀末酷兒理論的關鍵術語之一……然而，我想指出，這種對失落的強力轉向：朝向失敗、羞恥、負面性、悲傷，以及其他情感的歷史性結構，可能也是一種過於早熟的轉向，背離了似乎過時的愉悅政治，但事實上，愉悅政治可由對時間差異的關注而更新。換言之，憂鬱的酷兒理論可能默認一種觀

> 念，痛苦——無論是我們所實際感受到的痛苦，或是我們應該但卻無法感受到的痛苦，或是說如果我們真還有愉悅的話，我們必須辛勤地加工將之轉成愉悅的痛苦——是進入歷史意識特定的入場券。[14]

對芙爾曼來說，對男女同志的歷史感到痛苦，是個多餘的義務，是個基於責任的行動，它阻擋了通往眞實的愉悅，而這種歡愉的感覺 [xii] 其實是歷史紀錄可以提供的。她提議經由將焦點轉移，「我們可以想像自己被狂喜而不僅只是失落所縈繞。正面情感（性慾的場景、烏托邦、觸碰的回憶）的殘餘，在酷兒的「反」（counter-）（或是「側」〔para-〕）史學中或許是存在的。」（頁 66）[15]

芙爾曼暗示酷兒的歷史紀錄塞滿了未被發掘的愉悅，這無疑是對的。事實也的確如此：壞情感在學院論述中有一定的聲望，這既是因爲它們的嚴肅性，也是因爲它們和負面性的長遠哲學傳統的淵源關係（「不足」變成了「失落」）。然而她認爲憂鬱的酷兒理論「默認了在新教倫理中，愉

14 Elizabeth Freeman, "Time Binds, or Erotohistoriography"，見 "What's Queer about Queer Studies Now? "，Eng, Hallberstam 和 Esteban Muñoz 編，special Issgue, *Social Text 84/85*（2005 年 10 月），頁 57-68、58-9。

15 Michael Snediker 在 2006 年的文章 "Queer Optimism" 中曾做過相關的討論。當芙爾曼主張在酷兒研究中轉向性愉悅（jouissance）時，Shediker 則主張轉向快樂可能會有近似的生產性。他寫道：「如果對過去幾十年的思考，能重新動員起羞恥、破壞或憂鬱，讓其有趣的程度，一如反對那些僅是表面上關於恐懼與顫慄的例子；如果我們能從那些思考及批評實踐中學習，並將快樂想像爲在理論上是可動員的，而在概念上是困難的，那該如何？這等於去問，如果快樂不僅是自我反思的，而是有趣的，那該如何？」Michael Snediker, "Queer Optimism," *Postmodern Culture* 16, no.3（2006），段落 48。Snediker 對意識形態批評（以及其假定具備的能力，能看穿簡單或蒙敝的歡愉經驗）的限制的回應，則是借用賽菊蔻在 *Touching Feeling* 中所略述的修復式閱讀（reparative reading）的概念。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

悅完全無法成爲任何具生產性的基礎，不論它們多麼微妙」。（頁 59）然而這卻無法解釋（至少）《倒退的感覺》中作爲主題的那些被污名化及不具生產性的酷兒受苦經驗。許多在這裡回顧的壞情感——自憐、絕望、抑鬱、寂寞、痛悔——事實上緊密相繫著愉悅，相繫著那種通常被責難爲感傷的、脆弱的、鄉愁的、自溺的與無用的愉悅。我認爲，這些情感狀態仍持續被抹黑的部分理由恰恰在於它們與愉悅——甚至是狂喜——有關，因爲太內在而轉移了對外在世界的關注（不再關注外在世界）。儘管憂鬱或是失敗的感覺，可從負面性的哲學解釋沾些微光，但若是談及要從情感中爲酷兒政治計畫招募幫手，這些會是最後才被考慮的。[16]

這些情感的主要問題在於它們對行動無益，就任何傳統意義上的能動性與行動而言，它們似乎會使得那些如此感受的人喪失資格。茱蒂斯・哈柏斯坦（Judith Halberstam）最近曾針對與行動密切相關的負面情感的益處做辯護。在發表於《美國當代語言學會期刊》（*PMLA*）裡的「酷兒理論中的反社會課題」（The Antisocial Thesis in Queer Theory）論壇，以及她尚在進行中論及失敗的著作，哈柏斯坦詳細陳述那些她視爲「眞正的政治負面性，一個人承諾……要失敗，弄得亂七八糟，搞得一團狗屎」[17] 的情感檔案。利用費克維區的《情感檔案》，並回應李・愛德門的《沒有未來》，哈柏斯坦提議一個有關負面政治情感的檔案，其中包括了「狂怒、粗魯、生氣、惡

16 關於最後才被考慮，作爲一種情感的酷兒結構，可見 Janis Ian 於 1975 年的歌《17 歲》（“At Seventeen”）：「獻給我們之中了解那些痛苦的人／情人永遠不會到來／以及名字永遠不會被叫到／當籃球比賽分隊時」，*Between the Lines*（Columbia Records, 1975）。

17 Judith Halberstam, “The Politics of Negativity in Recent Queer Theory”，見 “Forum: Conference Debates. The Antisocial Thesis in Queer Theory”，*PMLA 121*, no.3（2006 年 5 月），頁 823-825、824。

意、無耐心、極端、狂躁、眞誠、懇切、過度投入、粗野、殘忍的正直」以及「歹哥的憤怒、反殖民的絕望、種族狂怒、反霸權暴力、（以及）龐克拳擊（punk pugilism）」」（頁 824）。毫無疑問，這些未經適當評價的情感在政治生命中有其地位，不守規矩的舉止一直是打破社會構造的關鍵。在《倒退的感覺》一書中，我始終感興趣的是與行動較無緊密關聯的失敗形式。儘管感覺糟糕最後可能付諸行動，被搞壞了（being fucked up）也會讓看來再簡單不過「胡搞瞎搞」（fucking shit up）的事都根本做不了了。

在同一場論壇中，李・愛德門有篇批評哈柏斯坦的文章，認爲她誤解了負面性，沒有將其視爲社會秩序自身內部的對抗作用，反而視爲社會生活的一種正面形態。他寫道：「斷言……『龐克拳擊』及它的肢體語言是正面有益的；哈柏斯坦擺出負面性的姿態，並將它的力道消解。」[18] 雖然愛德門及哈柏斯坦間的衝突可被理解爲無可調解的方法論差異的結果，以及隨之而來對社會構成的不同理解，他們之間還是有重要的共同點：他們共享致力於將負面性等同於毀滅性力量的概念。愛德門在結論中把爭議提高，他將榔頭引入到拳擊比賽：「負面性的假使徒打造好的新偶像，然而酷兒負面性的目標是要將它們擊得粉碎。在這過程中，揮擊榔頭不能被當成自身的目的，而要帶著批判思想的負面性，勇敢面對政治對抗。」（頁 822）

雖然我同意愛德門，讓「揮擊榔頭」成爲政治負面性的必要條件（sine qua non）並不是個好主意，然而我並不認爲這是因爲「肢體語言」與「立場」的概念在政治生命中是不重要的。事實上，我貫穿《倒退的感

18 Lee Edelman, "Antagonism, Negativity, and the Subject of Queer Theory"，見 "Forum: Conference Debates. The Antisocial Thesis in Queer Theory"，*PMLA* 121, no.3（2006 年 5 月），頁 821-3、822。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

覺》所關切的問題，正在於被認可或准許的政治主體性樣式。這場雄辯正是爲了擴大對肢體語言的需求。[19] 我對某些情感有興趣，它們與菲力普・費雪（Philip Fisher）所謂「激烈的熱情」（vehement passions）的情感——以憤怒與驚異爲模範，顯示出「激動與動態的精神」[20] ——有些距離。缺乏激情與缺乏動態將使得我在此所探討的倒退的情感難以想像爲政治的。它們清楚顯示，對不同形式政治之想像與運作的需求，可以給各種崩壞的主體性創造一些空間：沃爾特・佩特對群眾同性戀認同「天賦」的退縮拒絕；薇拉・凱瑟憂鬱的身分認同，其對象爲不可能或失落的社群形式，以及她與未來的對抗；瑞克里芙・霍爾（Radclyffe Hall）筆下史帝芬・高登（Stephen Gordon）「壞毀的身分認同」與寂寞；西維亞・湯森・渥拿滿懷憂傷之苦的革命運動。這些陳述幾乎無法被認可爲政治主體性的不同版本。雖然我們過去幾些年來已適應那些並非慶典式的基進政治的形式，但我們仍未開始想像一種對傷害的接受政治。

在我們背後特定的毀滅場景下，酷兒感受到被迫持續驅向較光明的未來。同時，酷兒經驗的歷史不斷使這個朝向未來的堅定取向難以維持。酷兒對身爲酷兒的**代價**再熟悉不過——正是全部的、所有的事使我們成爲酷兒。在目前的局勢下，問題眞的不在於諸如悲傷、悔恨、絕望的情感是否

19 哈柏斯坦與愛德門間的部分衝突，是關於性別。哈柏斯坦爭論男同志負面性的檔案，訴諸 Valerie Solanas 及 Jamaia Kincaid 之類人物。哈柏斯坦在她 1998 年的 *Female Masculinity* (Durham: Duke University Press, 1998) 一書中花了很大篇幅討論女性拳擊家（以及一些其他形式的女性力量與攻擊行爲），在這個脈胳下，若不強調男子氣概（masculinist）框架了這場爭議，似乎是個疏失。

20 Philip Fisher, *The Vehement Passions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002)，頁 5。費雪特別將激烈的熱情對照於當代低活力的情感與心情，例如無聊、抑鬱、鄉愁與焦慮——這些情感較接近此處考察的酷兒情感。

在試圖改變現狀的政治中有其地位：事實上，若沒有這些情感，不可能去想像改變現狀的政治。問題也不在於當面對絕望時，如何培育希望，因爲這通常會要求以希望取代絕望。相反地，我們所面對的問題是：如何創造一個夠倒退的未來，倒退到我們之中即便最不情願的人也可能想住在那裡。

編註

α 本文爲海瀲・愛《倒退的感覺》一書的〈跋〉（Epilogue: The Politics of Refusal）。

β 參見本書頁 139-53。

γ 由於不確定「龐克拳擊」與下文中「揮擊榔頭」的意思，我們去信請教海瀲・愛。感謝她。在回信中海瀲・愛提到，“punk pugilism” 和 “Swing of the hammer” 兩個詞來自哈柏斯坦與愛德門刊於 *PMLA* 中的論爭。“pugilism”，就是指拳擊，也泛指揍人，像是在酒吧裡打架。在哈柏斯坦的討論中，「態度不好」的拳手就像是龐克樂手或其他嘗試打破社會秩序的反叛者，“Swing of the hammer”的意思也類似，也就是去反抗社會，願意去衝撞或瓦解某些社會制度。透過 “punk pugilism” 和 “Swing of the hammer” 兩個詞彙，海瀲・愛試圖說明：我們需要一種不同的政治，不是這麼陽剛、暴力、具有毀滅性的……；她想到的比較不像龐克搖滾樂手——不那麼肯定自己、不那麼不顧一切地要破壞、不那麼充滿男子氣概、不那麼主動。

譯註

i 原文有 “Gay Pride” 及 “gay pride” 兩種用法，前者是運動的專稱，後者是一般名詞。兩者皆譯作「同志自豪」，譯文中將前者加上引號以示區別。

ii 幽靈性（spectrality）這個概念由德希達（Jacques Derrida）所提出，鬼魂占據著「在」與「不在」、「呈現」與「消失」之間的一種（非）空間，指一種令人不安的雙重性和不確定性。可參見 Jacques Derrida, *Given Time: 1. Counterfeit Money*（Chicago: University of Chicago, 1992），Peggy Kamuf 譯。

iii 指英國散文作家、批評家 Walter Horatio Pater（1859-1894），大學的他是個害羞的書呆子，朋友極少。

iv 作者的原文標題 “Backward March” 非常有趣，在動作、形象上的表現是「倒著的往前走」、「倒著走的遊行」。

v 原文標題爲 “Feeling Bad, Acting Up”，“acting up” 同時有 “to behave badly” 以及故意用搗亂來

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

採取行動兩種意思。“act up” 意指從行動上抗議政府（against the government inactions），ACT UP 也是美國的一個愛滋組織：AIDS Coalition to Unleash Power，她們強調以行動直接介入政府之不仁，抗議、抗議再抗議。

vi 1982 年美國亞特蘭大警察進入一處民宅，發現哈德維克正與一位男子做愛，於是將其逮捕。法院開庭審理此案前，地方檢察官決定放棄起訴。之後，哈德維克申請要求宣佈喬治亞州的《反雞姦法》（Anti-Sodomy Laws）違憲，爲地方法院否決，但上訴法院又推翻了該項否決。喬治亞州檢察長鮑爾斯（M. Bowers）於 1985 年向最高法院申請覆核。最高法院最終否決了哈德維克的申請。法官認爲，隱私權僅限於生育和家庭自主，男性之間的性行爲則不在此例，並指出維護道德和國家利益遠比其他事情重要。該項判決使同性性行爲成了「可恥的行爲」，當時美國有 25 個州有類似的立法。

vii 革命民眾制憲會議（RPCC）是一個大型的多元文化集會，由黑豹黨（Black Panther Party）在 1970 年 9 月 5 日週末於費城舉辦，參與人數有一萬到一萬五千人之間。

viii 性別操玩（genderfuck）起源於 1950 及 1960 年代的認同政治運動，這個運動的指導綱領之一爲「個人的即政治的」（personal is political）的理念。作爲性別認同或性別表達的一種形式，使用戲仿（parody）及誇飾的手法使人注意到對性別角色的越界（transgression），試圖暴露出它們的人爲性，藉由操弄一個人的外表創造出性別上的不和諧或含混性，與二元論的性別觀產生鮮明的對照。

ix “hit below the belt” 是拳擊中的犯規行爲。

x 酷蕊是在 1980 年代中期開始的一種文化與社會運動，屬於龐克音樂的分支，經由地下刊物、音樂、寫作、藝術、影片等媒介表達自己。

xi 「情感坦克」是一個以芝加哥爲基地的團體，成員多爲行動者、藝術家及學院分子，他們同時致力於批判研究及政治行動。他們的信念是情感與理性、制度在公共場域裡一樣重要，所以他們致力於政治情感及情緒的研究，特別是那些負面性的政治情緒，例如冷漠、不滿、冷靜、無望、矛盾等。

xii 此處原文爲 feeling (up)，“feel up” 意指爲了性愉悅而去碰觸或撫摸。

陳映真小說中的負面情感：以〈第一件差事〉和〈夜霧〉為例

陳羿安

陳映眞小說中，瘋人、憂鬱者、妄想者、精神分裂等受精神方面問題困擾的人物非常多，從早期的〈文書〉（1963）、〈第一件差事〉（1967），到中期的〈萬商帝君〉（1980）、晚期的〈夜霧〉（2000）等等，這樣的角色在他整個寫作生涯中如影般徘徊不去。

〈第一件差事〉裡，過往回憶中的失落影響了當下與未來的胡心保，他決定終結這樣不快樂、以及不知爲何而活的日子。然而，不論是小說中的敘事者「我」、或是讀者，都只能透過其他角色的「回憶」去追述、認識胡心保。胡心保的死亡是否也影響著其他角色對他的回憶？而讀者所見的故事，又是由帶著某個特定敘述框架的「我」，經過了胡心保這個角色和其他人物對胡心保的回憶，再把這經過層層再現的敘事再次再現在「報告書」。層層交扣的回憶構成了這整篇小說。胡心保的回憶是什麼？我們或許只能從其他角色的回憶中窺知一二，但可以肯定的是，胡心保的回憶絕非全然只是悲慘、痛苦的，「想起一些過往的事，眞叫人開心」反覆不斷地在他與其他人的對話中出現，即使有時回憶的往事或敘述本身並不是開心的，或甚至在講述這些事情時「開心」是「不被容許出現」的情緒，

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

他卻仍然一邊說著一邊淡淡的笑著。[1]

當然，一種理解胡心保笑容的方式是因爲對一切都無所謂了，所以對這些稱得上「創傷」的往事，他也能一笑置之。然而除了這種理解之外，胡心保對自己的回憶當然也可以有一定的主控性：透過「回憶」這個過程，他理解自己的人生歷程，回顧快樂與悲傷、懷舊與苦難、希望與絕望、歡愉與痛楚……這些在回憶中錯綜互動的情感。不論是事件發生的當下或回憶中的再現，胡心保這個回憶者當然有權利、有可能是歡愉的；透過回憶與發掘回憶中爲「懷舊」、「悲悼」、「失落」所掩蓋的其他情緒，在歷史、情緒、與記憶的交互作用下，回憶的主體得以建構人生，同時不斷地重塑過去、現在、和未來。從胡心保的笑容中，讀者或許也得以去檢視一些被認定是不可說、不能說、不被承認的情緒或往事。負面情緒並不僅止於消極的厭世或孤絕，其中也夾雜了苦甜交織的複雜性。

陳映眞的晚期作品〈夜霧〉（2000），手法不同於〈第一件差事〉的間接敘事，他運用如〈文書〉（1963）第一人稱的手法，透過主角李清浩的日記／自白，讓讀者直接接觸他的敘述與其人。相較〈第一件差事〉中所描寫胡心保由於大時代背景所引發的個人憂鬱、衍伸爲對活著／生命本身的無意義感與茫然，〈夜霧〉藉著國民黨國安局前官員李清浩之口，強烈而直接地批判戒嚴時代國民黨實行恐怖高壓統治，「睜著眼瞎編派」[2]、不分省籍迫害異議人士。李清浩個人的瘋狂，與政治上的緊張情勢、族群間的衝突、時代精神的轉換這些大脈絡緊緊相繫，他的困境，事實上也是大環境中某些特定群體、甚至整個國族面臨的困境，他的瘋狂、書寫、與死亡

1　陳映眞，〈第一件差事〉，《唐倩的喜劇》（台北：洪範，2001），頁 173。

2　陳映眞，〈夜霧〉，《忠孝公園》（台北：洪範，2001），頁 114。

本身即構成一個有力的指控。若非透過瘋狂與死亡，李清浩能否如此暢所欲言、吐露自己的憂慮與憤恨？作爲批判社會的發聲管道，自是瘋狂本身的能動性之一，然而，這樣去看瘋狂，是否又太單純化與僵化了瘋狂？

陳映眞在〈夜霧〉中流露了強烈的政治批判與其左翼立場，試圖透過描寫瘋人作爲某種責難與批判政府的聲音。在他筆下，瘋人的話語「不瘋」（或不是完全瘋狂、無邏輯），即使憂鬱焦慮也是憂慮得有因有果、有頭有尾，有明確的指向對象，連死亡都可以被用以作爲提醒讀者深思的武器。這樣的瘋狂，是非常有「建設性」、有「社會批判」的「積極性瘋狂」。它引人注目，不僅是因爲它本身的脫序性，也是因爲它所蘊含的政治力量與批判、思想資源。不只陳映眞本身如此運用瘋狂作爲書寫策略，連某些分析他作品中瘋人形象的學者，也把注意力集中分析這種「積極性瘋狂」的政治能動性上。相較之下，陳映眞早期的作品，如〈蘋果樹〉（1961）、〈第一件差事〉，或〈淒慘的無言的嘴〉（1964）中所描述的那種不批判政治、社會、文化、時代，而專注於思考由「人爲什麼活著」這個基本問題而衍伸出的生存困境、意義喪失、生死抉擇等探討「生之苦悶」的「消極性瘋狂」，則較少得到關注。彷彿瘋狂也需要理由，沒有理由的瘋狂就是無病呻吟、不値得探討，或是只能被歸爲在純文學、純哲學或醫學上探討的問題，除了文學、哲思或病理上的價値之外，較少有其他可能性或書寫／閱讀價値。陳映眞對瘋狂的書寫，由早期到晚期的作品風格／類型轉換，可說是濃縮了這兩類型瘋狂的集結。

對積極性瘋狂的過度重視，此傳統古今中外皆盛，但我們透過這種方式所看見的，仍然是某種程度上已被「正面情緒／理由」所包裝過的瘋狂，而瘋狂本身所蘊含的消極性、負面性情感，卻仍然不被看見、不能被

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

承認。如同海瀏・愛所指出的，即使這種對於瘋狂的有條件的承認，考慮了如遺憾、絕望等負面情感的政治有效性，但最終還是不免回到那唯一可行的政治情感：希冀一個更美好的未來。但除了「批判力」之外，瘋狂與負面情感只是個被借用的空集合。這並不能算是眞正的面對、接受了瘋狂與其背後所交織的，包含憂鬱、焦慮、憤恨、苦惱、悲痛、妄想等負面情緒；如同對痛苦事件回憶本身可以夾雜著快樂的情感，許多負面情感狀態與愉悅／狂喜之間也可能有某種內在關聯，如果我們拒絕承認這些負面情感，可能很難看見並存在它們身上的積極與消極、行動或沉寂、自棄與愉悅的辯證性。❖

陳羿安

現就讀於交通大學社文所及陽明大學科技與社會研究所碩士班。

失去之後，然後怎樣？

朱迪斯・巴特勒著　鄭聖勳、翁健鐘譯

朱迪斯・巴特勒（Judith Butler）

現爲美國加州柏克萊大學比較文學及修辭學教授。研究領域包括女性主義理論、性／別研究、近當代歐陸思想等。她於 1990 年代發表了許多影響深遠的作品，如：《性／別惑亂：女性主義與身分顛覆》（*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990；桂冠，2008）、《身體至關重大：論「性」的話語界限》（*Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex,"* Routledge, 1993）和《權力的精神生活：服從的理論》（*The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, 1997；江蘇人民出版社，2009）等，對權力、性別、身分認同與情感政治的分析批評多所卓見。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

鄭聖勳

清華大學中文系博士候選人，美術設計與網頁編輯。文字作品散見於香港《字花》雜誌。

翁健鐘

台大歷史系碩士。嗜閱讀，曾任期刊編輯、翻譯。

每個人都會離去，每個孩童也會長大然後死去，就連痛苦都不會持續下去。有一天她甚至不再能痛苦。那種把她折磨得扭曲地躺在地板上，以及彷彿把她剝了一層皮的憂傷，有一天都會消失。

她也必將失去憂傷。

——坦妮．莫理森，《蘇拉》（Toni Morrison, *Sula*）

收在《失落：哀悼的政治》（*Loss: The Politics of Mourning*）的論文，提供一種將「失落」當成是組構了社會、政治與美學關係的思考方式，從而超越了過去的尋常理解，不再將「失落」歸於純粹的心理學式或精神分析式的論述。但他們的貢獻不僅於此，我相信他們也示範了一種新的學術研究，嘗試連結理論與社會及政治生命，特別是社會及政治生命的時間性（temporality）。理所當然認爲未來延續了過去、哀悼將隨著憂鬱、哀悼將完結，這些在相關篇章中都深刻地被質疑，因爲我們發現了一系列的悖論：過去是無法回復的，而過去也不是過去；過去是未來的資源，而未來是對過去的救贖；失落破碎了再現本身，失落也沈澱了失落自己的表達模式。我們在此所思考的是種種不同的失落：種族滅絕的失落、在奴役中「人性」的失落、歷經流離的失落、由殖民而抹消的失落、強制性地生產被殖民主體所造成文化的失落、透過狂躁造成的失落；被否認的失落及其視覺與文本效應；活化失落的救贖；失落所導致的渴望。以及或許最困難的——失落的失去：某處、某時、某物已然失落，但卻沒有故事能說出它；也沒有記憶能想起它——當我們的全然「復得」成爲不可能，悖論地，一個斷裂不完整的視界隱約浮現，以幽靈似的能動性匍匐前進，對這

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

幽靈似的能動性來說，完全的「復原」是不可能的，而無可復原又恰恰弔詭地成爲新的政治能動性之條件。

但不可回復的到底是什麼？而此種新的政治能動性所採取的形式又是什麼？一方面，有地方的失落及時間的失落，無法被回復或復原，但卻留下其謎樣的痕跡。然後還有一樣東西是人所不能「克服」、人所不能「解決」（work through）的，那就是蓄意對集體施行的暴力行爲，這些集體的人們因暴力變成匿名者，而他們的死亡重述了記憶的匿名性。那些不能被「思考」（thought）的暴力，構成了對思考的襲擊，否定了以回想和復原爲模式的思考。但是出現了什麼取代了思想？或者說出現了什麼樣的新思想？這不像是思想的終止，而是在此種內部斷裂後，思想延續了，而這延續是由斷裂所尋得並構成的，承載了斷裂作爲自身歷史的印記。或可這麼說，班雅明式的說法裡，這種思想來自廢墟，亦是大滅絕（decimation）中的廢墟。這種思想不構成它的反轉或復原，亦即它所賦予生氣的死後生命。正是由這些**無法**復原之物所賦予生氣，此種思想是對自身的不思考，因此是不透明，然而是活著的、堅強的。造成的結果是憂鬱（症）的能動性，這種能動性不可能知道歷史即是過去、不能由年表來捕捉歷史、不知道自己是誰，只知道是倖存者，只知道執拗著此時此刻徘徊不去的某種特定的無法承認性（unavowability）。地方已失落（被毀壞、被騰空、被阻擋），然而有些新的地方，其並非第一個，永遠不可能是第一個。於是，有一種「不可能性」，棲息於這個新地方。其所謂新之所以爲新，建造在原初之地的失落上因此這種新，內在有種遲來、接續、乃至基本上被某種過去所決定、也不斷由過去賦予活力的感覺。所以這種過去以「結束」的角度而言並未眞的過去，因爲它持續作爲一種鼓動的缺席而到場，它之能

使自己被認知，恰恰就在於／經由（in and through）自身時代錯置的倖存。

可以這麼說，這個新的地方伴隨著受之無愧的悲憫，並以傳統現代主義的聲音來說是個無法歸屬之處，主體性脫離了它的集體結構，個別化則成了歷史的必然。但也許這個地方，歸屬來自／經由常識意義的失落（但這不意味著所有這些失落都是一樣的）。失落成爲特定意義之共同體的條件及必需品，在此共同體並沒有克服失落，若沒有失去自身作爲共同體的眞正意義，共同體即**無法**克服失落。倘若我們所說的關於歸屬是可能的地方的第二個眞相，其實苦難並沒有被否定，反而很奇怪地變成一種豐饒，弔詭地具有生產性。

但讓我們澄清這種生產性是什麼。無論它是什麼，它不能是對過去的重寫；也不能是一種救贖：從當下、或是把過去當成現在，順利重新組構過去的意義。無論從此失落條件下生產出來的是什麼，它都將標記著失落的痕跡，但它將如何標記？以何種形式？讓我們簡要地考量班雅明對這奇怪的生產性的解釋——它的陰森古怪並沒有被解除——因爲有人可能會說班雅明和佛洛依德都給予這本書的論文某種聲音，儘管兩人都不可能是這些文章的作者。的確，他們兩人所表達的聲音都比文章的作者來得長久，但不是一個讓作者權威延伸的方式。確實，作者身分在其挪用的過程中被損壞了，而我在此試著要強調的正是此種損壞的奇異豐饒。

在《德國哀悼劇的起源》（*The Origin of German Tragic Drama*）一書，班雅明解釋某個關於失落的問題，它發生在既定的敘述出現蹣跚遲疑之時，班雅明暗示此敘述曾經以包含失落的方式而作用。比如說，他問道：當爲歷史發展背書的宗教敘述失敗後，會怎樣？是否失落記名於特定美學模式？失落是否記名於**哀悼劇**（*Trauerspiel*）的藝術形式？若是如此，我們可以問

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

道，「記名」和沒有具體所指的含括（containment）或拒認（disavowal）的方式是否有所不同？班雅明的例子是巴洛克，但巴洛克對他來說是停留在過去嗎？當他說：「在此，如同在巴洛克生活的其他領域，最重要的是由原先時間性的資料轉變爲圖像式比喻的空間的同時性。」[1] 時，他寫的究竟是什麼時間？救贖敘述的失落（在此我們先懸置**救贖**〔*redemptaion*〕的意義不論，因爲班雅明在此的用法似乎是末世論終結〔eschatological closure〕的同義詞），以圖像式比喻的、空間的、同時性的形態出現。所以，序列崩解成爲同時性，似乎暗示了空間性與圖像式的比喻性。這對於全盤思考當代對失落的詮釋是具有重要性的，特別是那種分析中地理性的參數。它之所以發生，不僅因爲救贖的宗教敘述崩解，也在於其他已被證明爲偶然的關於進步與發展的敘述，經由它們的逾越（excess），產生了排除的地方，以作爲抵抗的地方。但在攤明這些暗示前，我們先回到班雅明。

空間化將成爲對於末世論失落之回應。在此觀點下，歷史自身成爲一種災難，一種沒有救贖的墮落，連續時間性的自身溶解。作爲此種溶解的結果，歷史被掌握爲一種空間意象。班雅明用這種公式說：「歷史融入場景佈置（setting）」，或者：「歷史被世俗化爲（as）場景佈置」[i]，又或者：「編年活動是以空間意象被掌握及分析的」（頁 92）。

他經由**哀悼劇**形成自己的論點，但**哀悼劇**也形成了其他的論點：「與悲劇痙攣式一陣陣發作的編年史進程相對照，哀悼劇發生在空間連續體中，此種空間連續可視爲舞蹈藝術（choreographic）」（頁 95）。如此看來，歷

1 Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (London: Verso, 1985)，J. Osborne 譯。"Ursprung des deutschen Trauerspels" in *Walter Benjamin Abhandlungen, Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991). 接下來的引言，頁碼會直接標示在正文中。

史的失落似乎並非運動的失落，而是某種有其自身動力的特定形構（configuration）（比喻的、空間的、同時的），如果不是其自身舞步的話。[2] 此種空間性的思考，不會與行動的癱瘓（paralysis）相混淆，對班雅明來說這將成爲憂鬱的特徵，而不是停滯（stasis）。**哀悼劇**可想像爲一種啞劇，悲劇則否（後者與行動〔action〕有關）。班雅明在此告訴我們，啞劇是一種標記失去末世論之盼望的方法。按班雅明的看法，在這些戲劇中，啞劇成爲哀悼的索引，或者是哀悼所採取的形式。啞劇有賴手勢，可以這麼說，是失去了指涉對象的手勢，它透過了非模仿的、屬於它自己的符號學來操作。「在這些戲劇中，哀悼之情得以滿足：爲哀悼而作的戲劇」（頁 119）。

所以當某事物一旦圖像化與空間化，也將同時化。這意味著不止一個運動在同時發生，而這些運動是「編成舞蹈的」並採取「啞劇」的形式，無聲啞劇不僅取代了末世論敘述，同時也成爲失落賴以記名的方法。此種舞蹈藝術的啞劇也是**浮誇的**（*ostentatious*），之後班雅明將其與再現本身無可避免的感官性相連接。此種失落正將身體帶入前景。這正是，失落被標記爲一種身體的特定動作（motion），就如言說（telling）被行動（moving）所取代，而行動（無方向，無來由）[3] 則成了失落的一種展示。這有時似乎瀕臨鬧劇，例如當班雅明寫道：「喜劇——或者更準確說，純粹的笑話——是哀悼的內在本質。（哀悼）不時有如衣服的裡子（lining）或衣領的褶邊般，使其存在可被查覺。」（頁 125）[4]

2 班雅明在此似乎引用了尼采「身體的新編舞」。

3 班雅明寫道：「劇作家的任務永遠不會是在舞台上展示序列事件的因果必然性。」命運這個觀念的核心不在於自然的因果性，而是罪惡，「無論其表象有多麼短暫……釋放出因果性，作爲無可抵抗展開的命運的工具。罪惡領域中事件的完滿展現（entelechy），即爲命運」（頁 119）。

4 整個句子讀作 “Die Komik-richtiger: der reine Spass-ist die obligate Innenseite der Trauer, die ab und

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

如衣服的裡子或衣領的褶邊般——哀悼因此被比喻爲服裝材料，此種材料大多是隱藏起來的，往往突然地，甚至出乎意料，被肉體、腿或頸所感知，所以哀悼在此搬演爲一種日用品物質與肢體的相遇，肢體能查覺出來僅是因爲偶然。哀悼被比喻爲服裝的「內部」（interior）區域，突然間被揭露了，或許有些難爲情，並非公眾的目光，而是肉體自身。這是一種出席、在場，一種接近，使得面子無效了，這是面子效果的相反，但也同時是面子本身的部分範圍：哀悼作爲服裝裡子而出現，似乎在服裝嘲笑的地方出現。哀悼沾染了面子，暗示一種「背地裡」。但它仍然是面子的一部分，它的框架，它的策略，它的暗示及潛在的取消（potential undoing）。哀悼，無可避免地，則是與感官的相遇，但並非「自然的」，而是受限於人造物與肉體的接近。哀悼是隱喻式認同於那個策略，讓身體被看見，這就意味著，哀悼就是藉著這個過程來工作。它展示，並展示身體特定的感官性，沒有目的，沒有方向，但因此也就並非沒有運動。

當班雅明將哀悼融入憂鬱的討論中，就使得這個連結更清楚了。當然，依據早期的佛洛依德，憂鬱（症）被定義爲哀悼的失敗，以及對憂鬱的拒認；這區分中的某些部分顯然也適用於班雅明。然而他的解釋也使得哀悼滑向了憂鬱。當憂鬱出現時，我們可看到他所討論的是對死亡／麻木無生機（deadness）的概念，這是班雅明並沒有在啞劇、舞蹈藝術、或裡子與肉體的討論中寫到的：

> 哀悼是種心靈的狀態，在這狀態中情感以面具（mask）的形式使空

zu wie das Futter eines Kleides im Saum oder revers zur Geltung kommt."（頁 304）。所以並非哀悼讓「自身存在」被認知，而是意味著有其影響力，進入戲劇中，即使是用強制力。

虛的世界復甦（das Gefühl die entleerte Welt maskenhaft neubelebt），並在對空虛世界的沉思中衍生出謎樣般的滿足。所有的情感或感覺都必然與一個先於經驗（*a priori*）的對象有關，而這個先驗對象的再現即為這個對象的現象學。由是，哀悼的理論，再清楚不過地是作為悲劇理論的附屬飾物同時出現，它只能在對世界的描述中展開，而世界正是在憂鬱者的凝視中才得以揭露。[ii] 世界是透過了一種戴面具的形式（masked form）、戴面具的方式（masked way）而復甦，不是一只面具，而是透過戴面具的形式，以及戴面具的結果。戴面具並不就是隱藏，因為失去的無法挽回，但它標記了這無可復得的失落，同時這永恆的失落也使荒廢世界得以重生。（頁 139；德文：頁 318）

雖然**哀悼劇**（*Trauerspiele*）並非悲劇，它們普遍被視爲與哀悼相關，包括其可能性和不可能性。**哀悼劇**的主導規則可在哀悼的核心發現，然而哀悼並非個人的：這並非特定詩人或個人的哀悼：這是「由任何經驗主體（empirical subject）所宣洩出來的一種情感，並且親密地與客體對象的圓滿相繫」（頁 139）。就現象學意義而言，哀悼是所有認識論行動的一部分，「意圖」或「預期」對象的圓滿，因爲「目標」無可企及，而圓滿難以捉摸。但這種情形也只有在以下境況下才會成爲事實，就是「圓滿」或「滿足」遭到終結的命運，就如同上文所討論的神學世界末日式的終結。只有當歷史及其曾經應許的敘事連貫性與方向感全都粉碎了時，與「對象」之間的關係才會是哀悼。粉碎的結果之一是，身體新編了一套舞藝，但這是還沒有變成憂鬱的一種哀悼的形式。憂鬱的形式則是藉著啞劇，以鬼魅的方式，讓那個活過來的身體麻木。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

於是，班雅明可以、也的確寫道，「哀悼中的情感麻木可致一種病態，但此狀態也將是**我們**與歷史間的寫照；歷史漸漸與個人無關（depersonalization）、並且與身體異化（alienation）的一種癥狀；那麼，在這狀態裡連最簡單的東西都似乎是某種謎樣智慧的象徵，因爲它與我們之間缺少了任何自然、創造性的關係」（頁 140）。

肉體與此匠心獨具的策略的相遇，只是紀錄這失落的方式之一。第二種方法更具憂鬱症特徵，它把物的世界放在前景，並伴隨著一種激情的麻木（deadening of passions）。啞劇演員用手勢演出的生命——沒有具體的指涉物，或者更適當的說，紀錄了其歷史性的失落——轉而成爲憂鬱的面具，藉著淘空既沒有方向，也沒有運動的世界，激活憂鬱的面具。憂鬱並沒有放棄救贖的使命，並在進行這不可能的任務中將自身麻木，「憂鬱爲了知識而背叛了這個世界。但在其堅定的自我貫注裡，在沈思默想中擁抱死去的對象，爲的是救贖它們」（頁 157）。憂鬱，班雅明告訴我們，它對物的世界永遠是忠誠的，在這個世界，襯裡（lining）（呼應馬克思《資本論》第1卷中著名的亞麻布〔linen〕）[iii] 並不是貼著肉體，而是一個沉思（contemplation）的對象，一個謎樣的象徵，在固著不動的凝視中，讓憂鬱者動彈不了。[5]

5 班雅明於 1940 年 5 月 7 日寫給 Adorno 的信中（這也是他最後所寫的信之一），似乎闡述由空虛世界而來的戴著面具的生命力（masked animation），見：Theodor Adorno and Walter Benjamin, *The Complete Correspondence, 1928–1940* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999)。信中他反對 Adorno 對自己研究波特萊爾的手稿中「姿態」（bearing）的解讀，班雅明解釋對他來說，姿態必須被理解爲並非某事「有意識地『採行』或『展示』……它確實能夠在一種無意識的形式下相遇，此種無意識的形式就是一種『姿態』」，接著同一封信中，他澄清說「當個人本質性的孤獨適當地向我們表明時，我並不認爲宣稱我們遭遇了某人的『姿態』是過於大膽的。這種孤獨，遠超過再現個人豐富性的基礎，取而代之，能夠完好再現個人因歷史條件制約生成

最終對哀悼與憂鬱的區別可能並不存在，不僅因爲那些在佛洛依德看來很明顯的理由，也因爲它們必然是以某種特定的同時性與連續性的形構被經驗到。《失落：哀悼的政治》中的許多論文提到了憂鬱的感官性（sensuality），關於它的歡愉形式、它的生成模式，由此否定它與癱瘓的關聯性。但這關聯性可能還是存在的：正因爲我們知道它的停滯，所以才能追尋它的動作，而這正是我們想做的。哀悼的儀式是歡樂的地方；班雅明對此極爲清楚，但正如他的文本所充分表明的，要讓舞蹈持續並非永遠可能的。如果受苦、如果傷害、如果湮滅（annihilation）產生了自身的歡愉及堅持，這正是在這些已然結束的歷史的背景中發生。現在只是一種布置、一幕場景，或者一種在歡愉中移動或是無法移動的身體形構，移動和無法移動同時發生。如果從那些使歷史「合理」（make sense）的敘述解釋來看，災難是無法被再現的，那麼我們「合理的」理解自己並「合理的」描繪未來，也不是不可能的。但我們似乎就是這樣一生被標記，而這個標記是無法超越、無法回復的。這成爲一種條件，經由失去的不可復得，生命有了風險，也藉此框架了一個人能否移動、和誰移動，以及用什麼方式移動。

的空洞、作爲個人悲傷命運之人格面具（persona）的基礎……，那裡也有一種不受舊習支配的空洞的姿態（就如晚期波特萊爾一樣）。簡單來說，姿態，就我所理解的，和你所譴責的，其間差別，就如同烙印的與紋身的皮膚之間的差別一般遙遠」（頁 331）。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

譯註

i　班雅明的英譯原文為「歷史在背景中被世俗化」（history is secularized in the setting）。

ii　Butler 以下的引用，在班雅明英譯本的引文中並未出現：The world is revived in a masked form, in a masked way, not as a mask, but through a form of masking and as its result. The masking does not precisely conceal, since what is lost cannot be recovered, but it marks the simultaneous condition of an irrecoverable loss that gives way to a reanimation of an evacuated world.

iii　在《資本論》第 1 章，馬克思舉出糖與鐵的平衡的例子，他舉出了「20 碼麻布＝ 1 件上衣」，藉以說明麻布與上衣交換的關係，並以糖與鐵平衡的重量關係類比麻布與上衣交換的價值關係。

失去是薔薇的

呂嘉鴻

> 下定決心，不要任兔兔就這麼白死，要賦予牠的死以意義，否則我走不過牠的死亡，我接受不了，沒辦法繼續生活下去。[1]

一旦進入巴特勒的文字迷宮，過沒多久便會瞥見班雅明與佛洛依德的寂寞身影。在她纏繞著神經線的文字佈陣中，巴特勒的這一篇評論，給予憂鬱癥候一個鄭重的尊敬。她認爲，我們對失去所愛之物、遭遇公私領域的磨難（種族清洗、國家暴力以及社會污名等），之後所觸引的癥候，是有戰鬥力、能動性的。再者，比起佛洛依德對憂鬱症「癱瘓業已麻木」的主體[2]，巴特勒肯定班雅明並爲哀傷命名，強調「哀悼」可以作爲一種身心共舞的政治力。「鄭重而輕微的騷動，認眞而未有名目的鬥爭」（張愛玲語）。

然而，如果哀悼是因爲哀悼「曾經」擁有的失去，那麼哀悼政治不可避免的觸碰到更複雜的問題——「時間」及「歷史」。班雅明指出歷史的

1 邱妙津，《蒙馬特遺書》（台北：聯合文學，1996），頁 14。

2 癱瘓的憂鬱主體，讀者不妨參考張娟芬〈葬兔〉一文（《印刻文學生活誌》，2006 年 10 月），或見張娟芬部落格 http://cleanfor2months.blogspot.com/2005/04/blog-post_27.html，瀏覽日期 2010 年 1 月 12 日。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

過程是以「空間連續體」非線性發展的形式展開。這個哀悼的過程，宛若西方文化中的啞劇，在編舞般的歷史空間連續體中，（人）與匿藏於舞衣「褶皺」的哀悼「偶然」卻不可避免的觸碰，一則靈活的具現此一「碰觸」的過程，實則是歷史的尖叫。另外，與衣裳「襯裡」的碰觸中，又體現了哀悼政治在歷史過程中的物質性（畢竟我們難以忽略，班雅明仍是馬克思系譜下叛逆的一員）。哀悼藏匿於內裡的過程，經由觸碰，哀悼「由內翻外」讓我們羞恥或懼怖的種種被身體揭露，哀悼因而亦是肉體與物質相遇的政治。

爲著失去不代表結束，過去並非過去，我們哀悼失落，搶救歷史，在歷史豐饒的廢墟中，哀悼政治訴說著現在的人對過去有所責任（什麼責任？），過去的人的遺願，需由未來的人來達成（如何達成？），未來又是對過去的救贖（必然的失敗？）。更批判地說，西方文化下菁英（High-End）且冷冽筆調下的哀悼政治，在台灣能觸發了什麼在地政治？（畢竟島嶼沈澱的歷史碎片與跟亞美尼亞大屠殺或巴勒斯坦人的苦難等本有各自的故事內涵。）我們該如何批判性地討論哀悼政治？

也許很少人想過，班雅明開始在台灣的文化界域上被大量的關注，其時，正是約莫十年前，島內奇異的沸騰以及騷動，某人似乎收容了許多對於身分、主體、「失去」過程的「憂鬱」，以及冷戰狀態下遺留的創傷，白色恐怖時期的折磨，因之那個強壯的力，拱著一人登上醺人的政經符號位址，而在十年後，我們又眼見一層歷史的碎片澱積於廢墟。

我想到小學前，我父親紊亂堆滿報章書籍的床邊，宋澤萊的《廢墟台灣》。我完全沒有能力閱讀內容，只記得，封面畫著宛若火山岩漿灌頂的男女，以及「廢墟」兩個字眼磨折著我——台灣就快沒了，世界就快沒了

（還有晚幾年鄰居的阿姨家那一本某佛道教出品的免費刊物，一再強調1999年便是世界末日的斷言也順道加入了廢墟的倒數）。再沒多久，鄭南榕的「遺照」大剌剌地在我父親的另一本雜誌封面上浮現。整個島嶼像是一尾瘋狂翻滾的魚，我瘦小的身體在一場場政見發表會中，感受，夾雜翻天覆地的氣力，以及大人心中某種奇異的狂喜。

也許又如巴特勒那樣急切的釋解班雅明在「失去的不可回復性」中，她找出因爲「生命得以冒險，哀悼得以存活」，所以，也許，在這篇文章我也可以憶起某個下午，曾經浮現一個關於如何處理「失去」的這個命題。那是一個清朗的10月午後，陽光和諧，我穿著墨黑的喪衣，在家門外坐著，客廳躺著已經失去的父親。鄰居相熟的3、4歲小孩經過，他無邪的笑著親暱地跟我打招呼，第一句也是那天唯一的一句話是「你爸爸死了」。我眞眞切切地不知如何解決這個問題、回應這句話，傻傻的嘴角抽動著微笑的神經。小男孩很快被另個小姊姊拉走，然而他對死亡以及「失去」如此直接的提問，拋下了一個豐盈開放的問號，讓無法回答的我繼續追索這個問題──「失去之後，然後是什麼？還有什麼？」在回答這個難題之前，我僅能只能將記憶包容著那個下午，以層層複瓣的薔薇隱喻之。



呂嘉鴻

輔仁大學新聞系、清華大學社會所畢業。目前就讀倫敦大學金匠學院（Goldsmiths College）社會系博士班。

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

文章出處

躁鬱簡史

Martin, E. (2007). A Short History of Manic Depression. In *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture* (16-28, 291-295). Princeton and Oxford: Princeton University Press.

我現在宣布，你是個躁鬱症患者

Martin, E. (2007). I Now Pronounce You Manic Depressive. In *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture* (99-133, 310-312). Princeton and Oxford: Princeton University Press.

不能再靦腆了

Lane, C. (2007). Introduction: Bashful No More. In *Shyness: How Normal Behavior Became a Sickness* (1-10). New Haven & London: Yale University Press.

哀悼殘存／持續

Eng, D. L., & Kazanjian, D. (2002). Introduction: Mourning Remains. In D. L. Eng & D. Kazanjian (Eds.), *Loss: The Politics of Mourning* (1-25). Berkeley: University of California Press.

抗拒左派憂鬱

Brown, W. (2000). Resisting Left Melancholia. In P. Gilroy, L. Grossberg & A. McRobbie (Eds.), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall* (21-29). London & New York: Verso.

憂鬱的辯證・序

Pensky, M. (1993). Introduction to *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning* (1-35). Amherst: The University of Massachusetts Press.

壞毀的身分認同

Love, H. K. (2001). Spoiled Identity: Stephen Gordon's Loneliness and the Difficulties of Queer History. *GLQ, 7*(4), 487-519. Durham: Duke University Press.

梅蘭尼・克萊茵與情感造成的差異

Sedgwick, E. K. (2007). Melanie Klein and the Difference Affect Makes. *South Atlantic Quarterly, 106*(3), 625-642. Durham: Duke University Press.

快樂的回憶

Hamilton, C. (2008). Happy Memories. *New Formations 63*, 65-81. London: Lawrence & Wishart.

拒絕的政治

Love, H. K. (2007). Epilogue: The Politics of Refusal. In *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (146-163, 186-188). Cambridge: Harvard University Press.

失去之後，然後怎樣？

Butler, J. (2002). Afterword: After Loss, What Then? In D. L. Eng & D. Kazanjian (Eds.), *Loss: The Politics of Mourning* (467-473). Berkeley: University of California Press.

see more please visit: https://homeofbook.com

see more please visit: https://homeofbook.com

Emily Martin, A Short History of Manic Depression in Introduction/I Now Pronounce You Manic Depressive. Reprinted from *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*. Copyright © 2007 by Princeton University Press.
Christopher Lane, Bashful No More. Reprinted from S*hyness: How Normal Behavior Became a Sickness*. Copyright © 2007 by Christopher Lane.
David L. Eng & David Kazanjian, Mourning Remains/Judith Butler, After Loss, What Then? Reprinted from *Loss: The Politics of Mourning*, edited by David L. Eng and David Kazanjian. Copyright © 2002 Regents of the University of California. Published by the University of California Press.
Wendy Brown, Resisting Left Melancholia. Reprinted from *Without Guarantees: in Honour of Stuart Hall*, edited by P. Gilroy, L. Grossberg & A. McRobbie. Copyright © 2000 by Wendy Brown.
Max Pensky, Introduction. Reprinted from *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*. Copyright © 1993 by the University of Massachusetts Press and published by the University of Massachusetts Press.
Heather K. Love, Spoiled Identity: Stephen Gordon's Loneliness and the Difficulties of Queer History, in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Volume 7, no. 4, pp. 487-519. Copyright © 2001 by Duke University Press. All rights reserved. Used by permission of the publisher.
Eve Kosofsky Sedgwick, Melanie Klein and the Difference Affect Makes, in *South Atlantic Quarterly*, Volume 106, no. 3, pp. 625-642. Copyright © 2007 by Duke University Press. All rights reserved. Used by permission of the publisher.
Carrie Hamilton, Happy Memories, in *New Formations 63*, pp. 65-81. Copyright © 2008 by London: Lawrence & Wishart.
Heather K. Love, Epilogue: The Politics of Refusal, translated and reprinted by permission of the publisher from *Feeling Backward: Loss and Politics of Queer History*, pp. 143-163, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Copyright © 2007 by the President and Fellows of Harvard College.

蜃樓論叢第零壹輯

憂鬱的文化政治 The Cultural Politics of Melancholia: Selected Essays

編者 劉人鵬、鄭聖勳、宋玉雯
原著者 愛密麗・馬汀、克里斯多夫・連恩、伍德堯、大衛・卡贊堅、麥克斯・潘斯基、海澀・愛、伊芙・可索夫斯基・賽菊蔻、凱莉・漢彌爾頓、朱迪斯・巴特勒
譯者 林家瑄、洪凌、翁健鐘、區立遠、張永靖、楊雅婷、鄭亘良、鄭聖勳
責任編輯 金托
美術編輯 陳秀珍
執行編輯 陳筱茵
排版／印刷 中原造像股份有限公司
策劃出版 清華大學亞太／文化研究室
出版者 蜃樓股份有限公司
住址 24245台北縣新莊市化成路403巷46號
電話／傳真 886-2-8521-3721／886-2-8521-8976
website web.me.com/shenlou
email shenlou@me.com
總經銷 聯灃書報社有限公司
定價 350元
出版日期 2010年3月

憂鬱的文化政治＝The Cultural Politics of Melancholia: Selected Essays／愛密麗・馬汀(Emily Martin)等原著；林家瑄等譯. -- 台北縣新莊市：蜃樓2010.03
424面；17×19.8公分. --(蜃樓論叢；第1輯)
ISBN 978-986-86066-0-9(平裝)
1. 憂鬱症 2. 情感 3. 文化研究 4. 文集
415.98507 99003098

版權所有・翻印必究

see more please visit: https://homeofbook.com



see more please visit: https://homeofbook.com

ISBN 978-986-86066-0-9

